De Limburgse sermoenen (ca. 1300). De oudste preken in het Nederlands

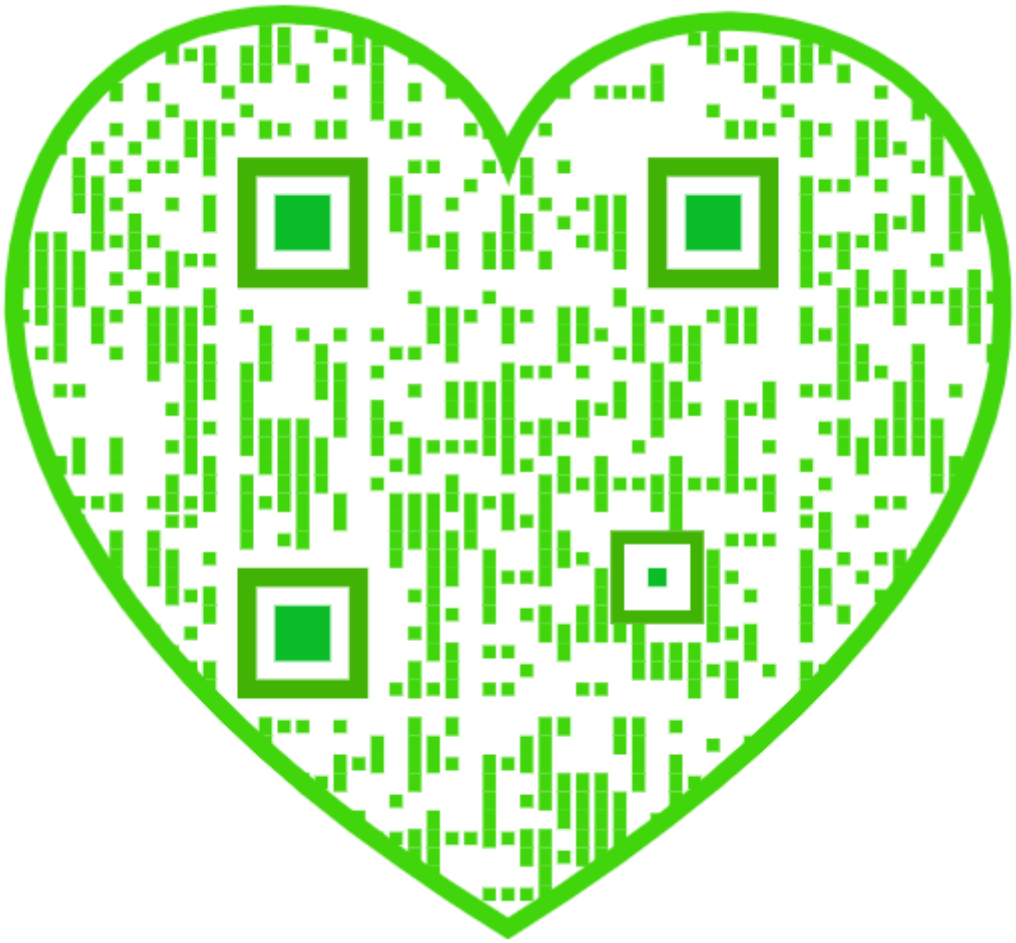
W.F. Scheepsma

bron
W.F. Scheepsma, *De Limburgse sermoenen (ca. 1300). De oudste preken in het Nederlands*. Bert Bakker, Amsterdam 2005

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/sche064limb01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



Proloog

Wie zich professioneel met middeleeuwse preken bezighoudt, heeft in deze tijd van secularisatie wel wat uit te leggen. Het genre roept nu vooral associaties met saaiheid en moralisme op. Vanuit ons moderne standpunt is nauwelijks te begrijpen dat predikers in de Middeleeuwen bijzonder populair konden zijn. De legendarische franciscaan Berthold van Regensburg (ca. 1210-1272) zou volgens de - ongetwijfeld overdreven - overlevering soms honderdduizenden toehoorders hebben gehad. Hij preekte gewoonlijk buiten en stelde zijn katheder dan zo op dat de wind zijn stemgeluid over de scharen kon meevoeren. Trouwens, nog in de jaren vijftig en zestig van de twintigste eeuw wisten predikanten als de roemruchte ds. Zelle - nogal vilein geportretteerd in Maarten 't Harts verhaal *De neef van Mata Hari* - volle kerken te trekken met preken over opzienbarende thema's als ‘Slappe Tinus in de pattattent’ of ‘Op de rand van het ledikant’. In het tijdperk waarin de televisie nog aan haar opmars moest beginnen en niemand nog van internet kon dromen, was een goede redenaar een grote attractie, of hij nu stichtelijke bedoelingen had of niet.

In de nog bijna volledig orale cultuur van de Middeleeuwen nam de preek een centrale plaats in het, maatschappelijk leven in. De theologische basis van deze traditie ligt natuurlijk in de opdracht van Christus aan zijn apostelen om Zijn woord over de hele wereld te verkondigen. Iedere priester die de kansel beklom, trad daarmee in de voetsporen van de eerste volgelingen van Jezus. Maar veel meer dan een apostel die het geloof verbreidde, was de middeleeuwse prediker een exegeet, die aan de mensen uitlegde wat de leer van Christus inhield en welke consequenties dat moest hebben voor hun gedrag. Veruit de meeste middeleeuwers waren voor het onderricht in hun eigen christelijk geloof vrijwel volledig op de mondelinge toespraken van predikers aangewezen, aangezien nog maar weinigen konden lezen en schrijven. Maar ook in geletterde kringen was de preek een veelbeoefend genre. In sommige kloosters werd meerdere keren per dag gepreekt en aan de jonge Europese universiteiten ontwikkelde de preek zich tot een belangrijk medium voor theologische gedachtewisselingen. Hoe hoog het ambt van prediker in aanzien stond, mag blijken uit de opmerkelijke keuze van Johannes Geiler van Kaysersberg, die in 1478 een positie als professor aan de universiteit van Freiburg verruilde voor de functie van stadsprediker van Straatsburg.

Over al die preken die gedurende de Middeleeuwen in parochiekerken, stadspleinen, kapittelzalen en colleges gehouden zijn, valt uiteindelijk niet veel te zeggen. We spreken hier immers over een genre dat uit de aard der zaak vluchtig is. Toch is er nog heel wat materiaal voor de literatuurhistoricus overgebleven. Er bestaat een enorme, zeer pluriforme en nog nauwelijks in haar volle omvang bestudeerde middeleeuwse literatuur die op een of andere wijze met de preekpraktijk in verband staat. Het gaat om zeer uiteenlopende teksten, zoals *artes praedicandi*, waarin de retorica van de preek wordt belicht; boeken met modelpreken voor (wereld)priesters; homilieëncollecties van kerkvaders als Augustinus en Gregorius; schematische opzetjes van nog te houden preken; schriftelijke notities naar aanleiding van gepreekte preken, hetzij door de prediker zelf hetzij door geïnteresseerde toehoorders, enzovoort. Er bestaan bovendien heel wat teksten die als preken zijn vormgegeven, zonder dat ze ooit waren bedoeld als echte kanselredes.

Uit de omringende taalgebieden - Duits, Frans en Engels - zijn overblijfselen bewaard gebleven van zelfstandige volkstalige preektradities die tot voor het jaar 1000 teruggaan. Preken worden daar soms tot de paradepaardjes van de inheemse vernaculaire literaturen gerekend. In het Duitse taalgebied bijvoorbeeld gelden de mystieke preken van Meister Eckhart, die ontstonden aan het begin van de veertiende eeuw, als absolute hoogtepunten van Middelhoogduitse literatuur. Binnen de Middelnederlandse letterkunde legt de preek als literair genre veel minder gewicht in de schaal, zowel in omvang als in kwaliteit. Terwijl Meister Eckhart en andere dominicanen zich bij voorkeur in preken uitdrukten, werkte hun tijdgenoot Jan van Ruusbroec, eerst in Brussel en later in Groenendaal, aan een fraai oeuvre dat voornamelijk bestaat uit traktaten. Preken zijn van hem niet bekend en er zijn ook nauwelijks tijdgenoten uit de Nederlanden aanwijsbaar die preken hebben nagelaten. Pas in de vijftiende eeuw ontstond er zoiets als een eigen 'Nederlandse' preektraditie. Uit dit tijdvak stamt dan ook onze legendarische prediker: de franciscaan Jan Brugman (ca. 1400-1473), wiens retorische vaardigheden spreekwoordelijk zijn geworden.

Het is nog niet zo lang bekend dat de Middelnederlandse literatuur desondanks een belangrijk corpus van vroege volkstalige preken heeft voortgebracht, in de vorm van de *Limburgse sermoenen.* In 1987 publiceerde de Leidse codicoloog J.P. Gumbert een artikel waarin hij op grond van paleografische argumenten aantoonde dat het Haagse handschrift Koninklijke Bibliotheek, 70 E 5 moet worden gedateerd op het einde van de dertiende eeuw. Dit handschrift stond weliswaar al bekend als de oudste overleveringsgetuige van de *Limburgse sermoenen*, maar werd tot dan toe meestal in de late veertiende eeuw gedateerd. Door de herdatering van het Haagse handschrift wordt de vroege Middelneder-

landse letterkunde uitgebreid met een omvangrijk prekencorpus, uit een tijdvak waarin proza in die taal nog uitermate schaars is. De datering van de *Limburgse sermoenen*-traditie in de dertiende eeuw vormt de directe aanleiding voor deze studie.

Dat de 48 *Limburgse sermoenen* voor tweederde bestaan uit vertalingen van de Middelhoogduitse *Sankt Georgener Predigten* was al in de negentiende eeuw vastgesteld. Maar het Middelnederlandse handschrift uit Den Haag behoort nu wel tot de alleroudste getuigen uit deze overleveringstraditie en verdient alleen al daarom bijzondere aandacht. Van de meeste andere *Limburgse sermoenen* mag nu worden aangenomen dat ze tot het oudste geestelijk proza van ons taalgebied horen. Onder deze toegevoegde teksten bevindt zich ook werk dat met Beatrijs van Nazareth en Hadewijch wordt verbonden, die gelden als de grootmeesteressen van de Brabantse mystiek van de dertiende eeuw. De overlevering van de werken van de beide mysticae komt echter pas in de veertiende eeuw op gang. Het Haagse handschrift voert die overlevering nu tot in de dertiende eeuw terug, hetgeen vraagt om een revisie van ons beeld van de vroege Middelnederlandse mystiek.

De herdatering van het oudste handschrift van de *Limburgse sermoenen* is niet de enige reden om het in deze studie centraal te stellen. Het gaat hier om een prachtige, vakkundig gemaakte codex, geschreven door ‘een van de mooiste, meest expressieve handen die ik ken’ (Gumbert). De oude Haagse codex roept allerhande vragen op. Wie waren de opdrachtgevers voor dit exclusieve boekwerk en wat waren de omstandigheden die hen, als eersten in het Nederlandse taalgebied, tot het verstrekken van deze unieke opdracht brachten? Niet minder interessant is de vraag naar degene die dit omvangrijke corpus van Middelnederlands geestelijk proza bijeenbracht, bewerkte en vertaalde. Wat waren zijn drijfveren? Hoe ging hij te werk bij het vertalen en het verzamelen van zijn materiaal? En wie waren de eerste lezers van de *Limburgse sermoenen*? Rechtstreekse antwoorden op dit soort vragen verschaft het Haagse handschrift niet of nauwelijks. De historische omstandigheden waaronder de oudste Middelnederlandse prekenverzameling totstandkwam, blijven daardoor troebel. Ik zal daarom heel wat zijpaden naar andere teksten en literaturen bewandelen, om door vergelijking meer reliëf aan de *Limburgse sermoenen* en het Haagse handschrift te geven. Door daaraan inhoudelijke en contextuele gegevens van uiteenlopende aard toe te voegen, kan een beeld worden opgebouwd van de omstandigheden waarin de *Limburgse sermoenen* werden geschreven en voor het eerst gelezen.

Verantwoording

Wanneer het in dit boek gaat over de *Limburgse sermoenen*, wordt in beginsel gedoeld op de gehele tekstverzameling zoals overgeleverd in hs. Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 70 E 5. Een groot deel van die verzameling, namelijk 32 teksten, wordt niettemin gevormd door vertalingen van Middelhoogduitse *Sankt Georgener Predigten.* De overige zestien teksten zijn uit diverse richtingen aan de *Limburgse sermoenen*-verzameling toegevoegd. Naar afzonderlijke *Limburgse sermoenen* wordt verwezen met behulp van de nummering die Kern in zijn editie aanbracht (bijv. Ls. 46). Bij het refereren aan afzonderlijke *Sankt Georgener Predigten* hanteer ik het gangbare systeem waarmee in het lopende onderzoek naar de editie-Rieder wordt verwezen (bijv. Rd. 39). In voorkomende gevallen worden ook dubbele verwijzingen gegeven (bijv. Ls. 3/Rd. 39).

Bij het citeren van *Limburgse sermoenen* wordt, tenzij anders aangegeven, aangehaald naar J.H. Kern, *De Limburgsche sermoenen*, dat een volledige editie van handschrift H biedt. Wel is steeds het handschrift geraadpleegd en zijn de kleine afschrijffoutjes die Kern soms maakte, stilzwijgend opgelost. Ten opzichte van het handschrift toegevoegde passages staan daarbij tussen vishaken (< >) en eventuele 'overtollige' passages tussen rechte haken ([ ]). Mijn interpunctie wijkt wel af van die van Kern, die ook in dit opzicht trachtte het handschrift zoveel mogelijk te respecteren. Bij mij staat de leesbaarheid van het niet altijd even gemakkelijke Middelnederlands van handschrift H voorop. Daartoe is een moderne interpunctie aangebracht en is het gebruik van *u, v* en *w*, en *i* en *j* zoveel mogelijk aan het moderne gebruik aangepast. Overigens is het hoofdlettergebruik, ook bij *nomina sacra*, zo sober mogelijk gehouden. Bij het aanhalen van edities van andere middeleeuwse teksten in de lopende tekst zijn deze regels ook zoveel mogelijk toegepast.

Bij het aanhalen van de *Sankt Georgener Predigten* wordt in principe Karl Rieders *Der St Georgener Prediger* gebruikt, hoewel deze het 'verkeerde' handschrift A aan zijn uitgave ten grondslag legde. Het 'goede' handschrift G vormt de basis voor de nieuwe editie van de *Sankt Georgener Predigten*, die momenteel in Essen onder leiding van Kurt Otto Seidel wordt voorbereid, maar die vanuit het oogpunt van deze studie te laat zal verschijnen. Voor Rd. 71-75, die in het onvolledig overgeleverde G niet voorkomen, wordt handschrift Z als legger genomen.

Waar geen andere edities voorhanden zijn, werd G aangehaald naar de voorlopige diplomatische editie die mij door het Essense editieproject ter beschikking werd gesteld.

In de onderzoekstraditie van de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* worden alle corpushandschriften (met vijf of meer teksten die tot het corpus behoren) met sigla aangeduid. De recente stand van onderzoek levert de studie van Seidel over de *Sankt Georgener Predigten*, aanvankelijk neergelegd in zijn ongedrukte Bielefeldse 'Habilitationsschrift' (1994), later ook in een handelseditie (2003). Achter in dit boek, onder Sigla, is een overzicht van de hier gebruikte handschriften opgenomen.

1
Inleiding

De *Limburgse sermoenen* mogen voor specialisten dan misschien geen onbekende zijn, maar in de voorbije decennia heeft deze oude Middelnederlandse prekenverzameling zelden in het brandpunt van de wetenschappelijke belangstelling gestaan. Het eerste hoofdstuk is daarom opgezet als een uitvoerige introductie op de *Limburgse sermoenen* en de geschiedenis van het onderzoek. Eerst laten we ons licht schijnen over de lotgevallen van het cruciale Haagse handschrift en daarna volgt een overzicht in vogelvlucht van de middeleeuwse preektraditie, met een speciaal oog voor de volkstalige overleveringen. Daarna wordt de verhouding tussen de Middelnederlandse *Limburgse sermoenen* en de Middelhoogduitse *Sankt Georgener Predigten* belicht. De volgende paragraaf behandelt een groep van teksten uit het Rijnland die een zekere verwantschap met de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* vertoont en die al dan niet met de cisterciënzer orde verbonden kan worden. Het hoofdstuk wordt besloten met een schets van de ontwikkeling van de volkstalige geestelijke letterkunde in de Zuidelijke Nederlanden.

1.1 *Het Haagse handschrift*

In de Franse tijd werden de kloosters in het 'Departement de la Meuse inférieure' oftewel 'Nedermaas', waaronder de beide Limburgen en een deel van Noord-Brabant vielen, door het revolutionaire regime geseculariseerd. In de praktijk betekende dat dat de kloosters werden opgeheven en dat de overheid zich de vrijkomende goederen en bezittingen toe-eigende. Het grootste gedeelte van de in beslag genomen boekencollecties werd in 1800 geveild, maar een beperkt aantal oude en ongedateerde werken werd van verkoop uitgesloten. Na de definitieve nederlaag van Napoleon in 1814 werd Limburg in een noordelijk en een zuidelijk deel gesplitst. Maastricht werd de hoofdstad van het noordelijke deel en daarmee ook de zetel van het gouvernement. In het Gouvernementsgebouw, dat ook onder de Fransen al als zodanig had gediend, werd in de jaren dertig, in een achterkamertje, de niet-verkochte collectie van middeleeuwse handschriften en incunabelen uit Limburgse kloosters teruggevonden. Aangezien de gouverneur weinig belangstel-

ling voor al die oude boeken had, schreef hij een brief aan de bibliothecaris van de Koninklijke Bibliotheek te Den Haag, J.W. Holtrop. Een lijst met een beknopte omschrijving van de inhoud van de boeken werd bijgevoegd; deze is later door A.J. Flament uitgegeven.[1.] Van het een kwam het ander. In 1839 werd de hele collectie, verpakt in elf kisten, naar de Koninklijke Bibliotheek in het verre Den Haag gestuurd. Daar werden de handschriften en incunabelen uit Limburgse kloosters verdeeld onder een aantal belangstellende bibliotheken in Nederland. Het leeuwendeel bleef uiteindelijk in de Koninklijke Bibliotheek, terwijl Limburg zelf geen enkel exemplaar behield.[2.]

In een van die elf kisten uit Maastricht bevond zich het handschrift met de *Limburgse sermoenen*, dat het uitgangspunt vormt voor dit boek. Het had bij de inventarisatie in Maastricht het catalogusnummer 377 ontvangen en wordt op de verzendlijst als volgt getypeerd: *377. Sermonen boek. - Een hoogduitsch gedicht over de passie.*[3.] Het catalogusnummer dat in Maastricht werd aangebracht, is nog steeds te lezen op de binnenkant van het voorplat, tweemaal zelfs.[4.] Het 'sermoenenboek' werd opgenomen in de Haagse collectie en kreeg bij die gelegenheid een nieuwe signatuur: Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 70 E 5.[5.] We duiden het in het vervolg aan met het siglum H (bijlage I biedt een codicologische beschrijving van het handschrift).

> Uit de aanwezigheid van fragmentarisch bladmateriaal in de kneep van het handschrift blijkt dat handschrift H op enig moment is gebruikt om er planten in te drogen. Aangezien het niet waarschijnlijk is dat dit gebeurde in de tijd dat de codex op het Gouvernementshuis berustte, moet dit botanische materiaal van voor 1800 dateren. Op f. 108r is in het perkament de afdruk van een plant nog goed te zien. Van enkele veel voorkomende fragmentjes kon worden vastgesteld dat het om *Anthriscus cerefolium* oftewel Echte kervel gaat.[6.] Helaas was deze moesplant algemeen in bijna heel Europa, zodat deze determinatie ons niet kan helpen om handschrift H preciezer te lokaliseren.

Toen handschrift 70 E 5 eenmaal in een openbare collectie berustte, trok het algauw de aandacht van wetenschappers. In 1840 bezocht de Duitse germanist Julius Zacher de Koninklijke Bibliotheek, waar hij handschrift H ter inzage kreeg. Hij dateerde het schrift van de codex op het einde van de veertiende eeuw, maar meende dat de inhoud minstens een halve eeuw ouder moest zijn. In de tekst achter in de codex, die in de Maastrichtse lijst als 'gedicht over de passie' wordt getypeerd, herkende Zacher een Middelnederlands passiespel. Naar zijn - achteraf terechte - indruk ging het hier om de oudste 'Überrest' van Nederlandstalige dramatische poëzie. Zacher bezorgde vrijwel direct een uitgave van deze belangrijke tekst, die thans bekend staat als het *Maastrichtse passiespel* (zie § 2.14).[7.] Aan die editie werden bij wijze van toegift ook

nog twee van de Middelnederlandse preken uit handschrift H toegevoegd.[8.]

Zacher verschaft verder een tamelijk onbeduidend detail over de reis van de Maastrichtse boekenkisten naar Den Haag, dat echter tot flinke verwarring zou leiden. Hij meldt namelijk dat de elf kisten vanuit het Maastrichtse Slavantenklooster naar Holland werden overgebracht, een gegeven dat van elders niet bekend is. Het klooster Slavanten was gevestigd vlak bij het kasteel Lichtenberg, op de flanken van de Sint-Pietersberg, tegenover de stad Maastricht. Het was gesticht in 1455 en behoorde tot de observantek tak van de franciscaner orde.[9.] Kennelijk fungeerde het voormalige Slavantenklooster in 1839 als doorvoerhaven voor de elf kisten met boeken. Vooral in het germanistisch onderzoek rondom het *Maastrichtse passiespel* is de verwijzing naar Slavanten een eigen leven gaan leiden en is vaak beweerd dat handschrift 70 E 5 uit dit Maastrichtse minderbroederklooster afkomstig was. Voor die lokalisering bestaat geen enkele grond.

Zachers uitgave van de beide Middelnederlandse preken naar handschrift H trok de aandacht van een andere germanist, Wilhelm Wackernagel, die begonnen was oude Duitse preken en gebeden te verzamelen. Hij herkende de inhoud van beide teksten als vertalingen van preken uit een oorspronkelijk Duitse verzameling, waarvan hem al diverse handschriften bekend waren. Een daarvan, Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. St. Georgen 36 (G), uit de dertiende eeuw, was kort tevoren door F.J. Mone voorgesteld aan de wetenschappelijke wereld.[10.] Een ander handschrift, dat in 1387 was vervaardigd door de Zwitserse priester Albrecht der Kolbe in opdracht van Margarete Mörlin, echtgenote van de ambtman van Feldkirch, kende hij via een privé-bezitter. Het draagt nu de signatuur Freiburg, Universitätsbibliothek, 464 (A). Wackernagel vroeg en kreeg van zijn Nederlandse collega W.J.A. Jonckbloet nadere informatie over het handschrift uit Den Haag. Helaas overleed Wackernagel in 1868, nog voordat hij zijn bevindingen kon publiceren. Zijn leerling Max Rieger werkte het materiaal over de Duitse preek van de twaalfde en de dertiende eeuw verder uit en publiceerde de gezamenlijke resultaten in 1876 onder de titel *Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften.*[11.]

In het gezamenlijke werk van Wackernagel en Rieger wordt de grote betekenis van handschrift G voor deze overleveringstraditie al sterk benadrukt. Omdat dit belangrijke en oude manuscript blijkens een eigendomsmerk afkomstig is uit het benedictijnenklooster St. Georgen bij Villingen in het Zwarte Woud, raakte de erin opgenomen tekstverzameling verbonden met een niet nader geïdentificeerde ‘Sankt Georgener Prediger’. De verbinding van de prekenverzameling met St. Georgen is overigens onterecht: het eigendomsmerk van de abdij stamt pas uit de

zeventiende eeuw. Na de rampzalige bibliotheekbrand van 1637 deed de abt van St. Georgen veel moeite om de collecties van de abdij weer aan te vullen. Handschrift G is ten gevolge daarvan in St. Georgen terechtgekomen; mogelijk werd het aangekocht van een vrouwenklooster uit de omgeving, maar daarover is niets naders bekend.[12.]

In de jaren zeventig van de negentiende eeuw begonnen ook Nederlandse wetenschappers zich voor handschrift 70 E 5 te interesseren. P.J. Cosijn was de eerste die de taalkundige betekenis van de inhoud inzag. Hij beschouwde het handschrift als een bijzonder zuivere bron voor het Limburgse dialect van de veertiende eeuw, de taal die de grote Maaslandse dichter Hendrik van Veldeke - die in de periode 1175-1185 zijn *Eneas*-roman schreef - zou hebben benut voor zijn gevarieerde oeuvre. Cosijn introduceerde ook de benaming *Limburgse sermoenen* voor de gehele prekenverzameling uit het Haagse handschrift. Daarbij ging het hem overigens vooral om het eerste lid van deze benaming; dat de inhoud van handschrift H uit sermoenen bestond, interesseerde hem matig. Onder meer op grond van de vorm *fone* die hij in een van de sermoenen aantrof en die onmiskenbaar naar de warme föhnwind verwijst die vanuit de Alpen naar de dalen in het Noorden waait, beredeneerde Cosijn dat de Limburgse teksten vertalingen naar Middelhoogduitse voorbeelden moesten zijn.[13.]

Naast Cosijn hebben G.D. Franquinet en de befaamde Leidse taalgeleerde H. Kern zich in deze jaren vanuit taalkundig oogpunt met de *Limburgse sermoenen* uit handschrift H beziggehouden.[14.] De Limburgse herkomst van het dialect stond bij geen van hen ooit ter discussie. Achteraf gezien is het opmerkelijk dat de taal van handschrift 70 E 5 zo feilloos als bijzonder werd herkend. De elf kisten bevatten enige honderden banden uit Limburg waarvan mocht worden aangenomen dat ze grotendeels in deze zelfde regio waren geschreven. Van handschrift H wisten Cosijn cum suis niet meer dan dat het uit een Maastrichts klooster afkomstig was. Ze namen voetstoots aan dat het dan ook wel in de directe omgeving zou zijn ontstaan. Vermoedelijk was het vooral de hoge ouderdom van handschrift H - waarvan men zich toen onvoldoende bewust was - die deze negentiende-eeuwse taalwetenschappers op het spoor van de *Limburgse sermoenen* heeft gezet. Dat de teksten in dit oude handschrift nog dicht bij de Middelhoogduitse grondtekst staan, waardoor ze een meer oostelijke indruk maken, kan ook van betekenis zijn geweest.

Franquinet lokaliseerde handschrift 70 E 5 zonder verdere plichtplegingen in het Maastrichtse tertiarissenklooster Maagdendries, zonder daarvoor rechtstreekse argumenten te geven.[15.] Waarschijnlijk was in zijn tijd een etiket dat op het achterplat van de band geplakt zit, nog gewoon leesbaar. Nu is de tekst alleen nog met behulp van ultraviolet

licht te ontcijferen. Er staat inderdaad ‘Maagdendries N^{o} II’.[16.] Het etiket werd naar alle waarschijnlijkheid in 1794 aangebracht, toen er een inventaris werd gemaakt van de door de Fransen uit kloosterbibliotheken geconfisqueerde handschriften en oude drukken.[17.] Op het einde van de achttiende eeuw was handschrift H dus in het Maastrichtse tertiarissenklooster aanwezig. Dat Maagdendries niet de oorspronkelijke eigenaar van het manuscript was, komt zometeen uitvoeriger ter sprake. Niettemin wordt H in de Nederlandstalige literatuur over de *Limburgse sermoenen* sinds Franquinet doorgaans zonder meer met Maagdendries verbonden.[18.]

Het tertiarissenhuis Maagdendries, gewijd aan Sint-Andries, werd gebouwd op een onbebouwd terrein (een ‘dries’ in plaatselijk dialect) te Maastricht. Maagdendries begon als een huis van vrome maagden, dat al omstreeks het jaar 1200 in de nabijheid van de Sint-Andrieskerk schijnt te zijn ontstaan. In de loop van de veertiende eeuw trad deze gemeenschap toe tot de derde orde van Franciscus.[19.] Het is niet geheel duidelijk of de gemeenschap van Maagdendries al dan niet samenvalt met ‘de begijnen in de buurt van de kerk van Sint-Andries’ die in een document uit 1264 worden genoemd.[20.] Tegen het einde van de vijftiende eeuw maakte het tertiarissenklooster Maagdendries een bloeiperiode door, die onder andere tot een flinke handschriftenproductie heeft geleid. Er zijn nog vijftien handschriften uit dit klooster bewaard, die allemaal stammen van omstreeks 1500. Ze staan op naam van de kopiiste Katrin van Rade en twee anonieme zusters. Handschrift 70 E 5 is met grote afstand het oudste handschrift dat tot de collectie-Maagdendries gerekend kan worden.[21.]

Een mijlpaal in de studie van de *Limburgse sermoenen* vormde de integrale editie van handschrift 70 E 5 (behalve het *Maastrichtse passiespel*) door J.H. Kern, zoon van H. Kern, die zich eerder met de sermoenen had beziggehouden. Uit zijn proefschrift blijkt overduidelijk waar Kern junior op uit was, namelijk het opstellen van een klankleer van het middeleeuwse Limburgse dialect, waarvoor de *Limburgse sermoenen* naar zijn inzicht een van de hoofdbronnen vormden.[22.] Ook de definitieve editie van 1895 wordt voorafgegaan door een uitvoerige inleiding op de taal van de *Limburgse sermoenen* volgens handschrift H.[23.] Het dialect lokaliseert Kern, met de nodige voorzichtigheid overigens, in het zuiden van Limburg, in de buurt van Tongeren of Maastricht. Het is ongetwijfeld aan zijn overwegend taalkundige belangstelling te danken dat Kerns editie nog steeds zeer bruikbaar is.[24.] Waar negentiende-eeuwse filologen zich nogal eens inlieten met verregaande vormen van tekstkritiek, hield Kern zich aan het diplomatische principe, zodat we een alleszins betrouwbare weergave van de inhoud van het handschrift krijgen.

Kern was niet primair in de letterkundige achtergronden van de *Limburgse sermoenen* geïnteresseerd, maar hij deed alle moeite om handschrift H goed te plaatsen. Hij kende het werk van Wackernagel en Rieger en was daardoor van de Middelhoogduitse oorsprong van de *Limburgse sermoenen* op de hoogte. Kern toonde nog eens extra aan dat de Middelnederlandse teksten vertalingen uit het Duits zijn en dat een gemeenschappelijk Latijns voorbeeld zo goed als uitgesloten kon worden. Daarom nam hij aan dat de zestien *Limburgse sermoenen* die niet tot de *Sankt Georgener Predigten-traditie* behoren, ook wel van Middelhoogduitse herkomst zouden zijn.[25.]

Dat Kern het oudste handschrift met *Limburgse sermoenen* als legger voor zijn editie koos, is eigenlijk een gelukkig toeval. Het was immers de taal van dit handschrift die hem boeide, niet de letterkundige inhoud. Kern dateerde handschrift H op het einde van de veertiende eeuw (‘misschien zelfs uit 't begin der 15de eeuw’).[26.] Hoewel deze datering niet wordt beargumenteerd, vond zij in de neerlandistiek algemeen ingang - en dat terwijl vader H. Kern nog een datering van 1300-1350 voorstond.[27.] De Middelhoogduitse tekstverzameling die aan de basis stond van de *Limburgse sermoenen*, dateerde naar zijn mening van omstreeks 1300. De tekst van Rd. 56 bevat een belangrijke indicatie voor een dergelijke datering; ik geef de tekst naar handschrift G:

> Die engil sehent in [= Christus] ze allen ziten gelusteclich vnde girliche an. Dar an mvgen wir wol merken dc das ein wünnecliches lieht mvoz sin, dc man ze allen ziten girlich ane siht, mit vroiden ane vrdruz, vnd hant si doch wol drivzehen hvndirt iar sin schone menscheit an gesehen, vnd sehent in noch alse girlich an alse der ersten stvnde do er ein gast da was.[28.]

Wackernagel betrok deze tijdsaanduiding op de geboorte van Christus en situeerde de *Sankt Georgener Predigten* op grond daarvan in de late dertiende eeuw. Zijn leerling Rieger stelde daartegenover dat Christus zich pas na zijn dood bij de engelen kon voegen, hetgeen tot een datering van het Duitse tekstconglomeraat in 1333 zou moeten leiden. Kern betoogt echter dat deze tekstplaats ook betrekking kan hebben op de geboorte van Jezus, hetgeen toch een datering tegen het einde van de dertiende eeuw mogelijk maakte.[29.] De betreffende passage komt in de *Limburgse sermoenen* in vrijwel ongewijzigde vorm terug, namelijk in Ls. 15: *walna derteen hondert jaer*.[30.] Kern trok daaruit geen conclusies aangaande de datering van de Middelnederlandse vertaling, want die stelde hij op 1320-1350.[31.]

Over de herkomst van handschrift H zegt Kern junior helemaal niets, wat opmerkelijk is, gezien de volledigheid waarmee hij verder te werk

ging. Merkte hij het etiket van Maagdendries niet op? Kern wijst er, in navolging van Wackernagel en Rieger, op dat de teksten in handschrift H zijn toegesneden op een publiek van broeders, terwijl het dertiendeeeuwse handschrift G onmiskenbaar voor nonnen is bedoeld.[32.] Het moge duidelijk zijn dat deze constatering moeilijk te verenigen is met de provenance-Maagdendries, waar immers begijnen of tertiarissen leefden. Wellicht liet Kern een verwijzing naar Maagdendries achterwege omdat hij inzag dat een vrouwenklooster nooit de oorspronkelijke eigenaar van de *Limburgse sermoenen* uit handschrift H geweest kan zijn.

Omstreeks het begin van de twintigste eeuw begon gaandeweg het besef door te dringen dat de Zuidelijke Nederlanden een zeer rijke geestelijke volkstalige literatuur hadden gekend. Vooral de eerste leden van het Ruusbroecgenootschap - na een lange periode van voorbereiding opgericht in 1927 -, Desiderius A. Stracke, Jozef van Mierlo en Leonce Reypens, hebben hier pionierswerk verricht.[33.] De werken van Hadewijch werden in deze periode voor het eerst uitgegeven, waarbij editeur J. Vercoullie meteen al op een belangrijk verband met de *Limburgse sermoenen* uit handschrift H kon wijzen. Hadewijchs tiende Brief bleek goeddeels overeen te stemmen met de tekst van het tweede deel van Ls. 41, *Dit leert ons negenrehande minne* (zie § 2.7).[34.] Naar later zou blijken, zijn er nog enkele kleinere passages waarin de Brieven van Hadewijch en de *Limburgse sermoenen* parallel lopen. Reypens identificeerde in de jaren twintig het tot dan toe anonieme traktaat *Van seven manieren van minne* als een werk van Beatrijs van Nazareth († 1268). Dat deze tekst als Ls. 42 in handschrift H was opgenomen, ontging Reypens niet, maar omdat H in de late veertiende eeuw gedateerd werd, kreeg deze overleveringsgetuige niet de aandacht die hij verdiende. Allengs werd duidelijk dat de *Limburgse sermoenen*-verzameling weliswaar zwaar op Middelhoogduitse bronnen steunde, maar dat het corpus ook een belangrijke representant was van een autochtone, overwegend Brabantse mystieke traditie. Het verklaren van het veronderstelde Limburgse dialect van handschrift H enerzijds en de deels Brabantse inhoud anderzijds werd zo een belangrijke kwestie in het onderzoek van de *Limburgse sermoenen.*[35.]

Van Mierlo ondernam in 1935 een gedurfde poging om de *Limburgse sermoenen* een plaats te geven in de Middelnederlandse letterkunde van de dertiende eeuw, door ze op het conto van Willem van Affligem te schrijven.[36.] In de *Catalogus virorum illustrium*, een Zuid-Nederlandse auteurscatalogus-uit het begin van de veertiende eeuw, wordt eenmaal een auteur van een Middelnederlands werk genoemd, in kapittel 57:

> Broeder Willem, een monnik van Affligem en daar eens prior, vertaalde het leven van vrouwe Lutgart, dat door broeder Thomas [van Cantimpré] in het Latijn was geschreven, in ritmische dichtvorm in het Diets, in paarsgewijs rijmende verzen. Verder beschreef hij op zeer verfijnde wijze in het Latijn een bepaalde stof over een zekere non van de cisterciënzer orde, die vele zeer wonderbaarlijke zaken over zichzelf in het Diets had opgetekend.[37.]

Van Mierlo identificeerde deze auteur als Willem Berthout van Mechelen, die inderdaad monnik in Affligem was geweest, maar die zijn carrière beëindigde als abt van de benedictijnenabdij van Sint-Truiden (1277-† 1279).[38.] De vertaling van de *Vita Lutgardi* door Thomas van Cantimpré kon volgens Van Mierlo (en diverse anderen) worden teruggevonden in een handschrift uit de late dertiende eeuw (Kopenhagen, Kongelige Bibliotek, Ny kongelige samling 168), met daarin een prachtig berijmd *Leven van Lutgart.*[39.] Verder werd Willem op stilistische en dialectologische gronden aangewezen als de auteur van het *Luikse Leven van Jezus* (destijds aangeduid als het *Limburgse Leven van Jezus* en ook bekend als het *Luikse diatessaron*), een bijna even hoog geprezen evangeliënharmonie in proza.[40.] Het dertiende-eeuwse handschrift waarin dit diatessaron voorkomt (Luik, Bibliothèque de l'Université, 437), draagt namelijk een eigendomsmerk van de Sint-Truidense abdij - dat overigens pas uit de zestiende eeuw stamt.[41.] De Latijnse tekst die de *Catalogus* als tweede werk aanwijst, moest volgens Van Mierlo de *Vita Beatricis* zijn. Aan dat levensverhaal lag immers een door Beatrijs van Nazareth zelf geschreven levensschets ten grondslag, die door een kundige latinist tot een handzame *vita* was gekneed. Bovendien is in het oudste handschrift met de *Vita Beatricis* (Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 4459-70) op f. 66 een notitie toegevoegd die de *vita* aan deze Willem toekent.[42.] Ten slotte dan werden ook de *Limburgse sermoenen* met deze fenomenale Middelnederlandse auteur verbonden. De benedictijnse bibliograaf Johannes Trithemius († 1516) kent immers aan Willem van Affligem, abt van Sint-Truiden, *sermones non inutiles* toe. Die vermelding, gevoegd bij het Limburgse dialect van de *Limburgse sermoenen*, wettigde volgens Van Mierlo een verbintenis tussen Willem en de oudste Middelnederlandse preken. Daarvoor was het wel nodig om de *Limburgse sermoenen* in de dertiende eeuw te dateren, terwijl Kern een ontstaansperiode 1320-1350 aanhield. Van Mierlo vermoedde dat Kern het ontstaan van de *Limburgse sermoenen* in dezelfde tijd wilde plaatsen als het *Luikse leven van Jezus*, dat naar zijn mening ook in de vroege veertiende eeuw thuishoorde. Daartegenover wilde van Mierlo de tijdsbepaling *walna derteen hondert jaer* in Ls. 15 voor zichzelf laten spreken en het ontstaan van de *Limburgse sermoenen* omstreeks 1300 plaatsen.[43.]

Hoe mooi deze reconstructie van het auteurschap van Willem van Affligem ook mocht lijken - volgens Van Mierlo ‘zo al niet de merkwaardigste, dan ongetwijfeld een der merkwaardigste [figuren] uit onze gehele Middelnederlandse Letterkunde’ -, ze heeft geen stand kunnen houden.[44.] Guido Hendrix heeft zich veel moeite getroost om Willem van Affligem, abt van Sint-Truiden, het auteurschap van de Kopenhaagse *Lutgart* te ontzeggen, om uiteindelijk tot de conclusie te komen dat we de auteur van dit prachtige berijmde leven nog steeds niet kennen. Ook de andere toeschrijvingen aan deze abt van Sint-Truiden worden door Hendrix niet erkend.[45.] Erwin Mantingh wist de zo ontstane impasse althans voor het *Leven van Lutgart* vlug te doorbreken door een andere identificatie voor te stellen: de auteur uit de *Catalogus virorum illustrium* valt volgens hem samen met de Willem die wordt genoemd in de *Catalogus monachorum*, een lijst van belangrijke monniken uit Affligem die door Beda Regaus (1714-1808) werd opgesteld. Deze Willem trad in Affligem in na een leven in de wereld waarin hij ook letterkundig actief was geweest. Later was hij prior van Frasnes, een priorij die aan het klooster van Affligem toebehoorde. Willem, monnik van Affligem en later prior van Frasnes, geldt nu als de auteur van de Kopenhaagse *Lutgart.*[46.] De *Vita Beatricis* staat nu op naam van een anonieme cisterciënzer die als zielzorger werkzaam was in het klooster van Beatrijs, de cisterciënzerinnenabdij Nazareth bij Lier.[47.] Omdat het veronderstelde verband tussen het Kopenhaagse *Leven van Lutgart* en het *Luikse Leven van Jezus* bij nader inzien niet verdedigd kon worden, geldt ook Willems auteurschap van het Luikse diatessaron als achterhaald.[48.] De waarde van de vermelding van preken van Willem van Affligem bij Trithemius is tenslotte ook twijfelachtig. De kroniek van Sint-Truiden vermeldt dat het klooster onder Willems abbatiaat een centrum van kennis en geleerdheid was; er leefden toen *plures honeste persone et literati viri, facundi in Teuthonico, Gallico et Latino sermone* [= verscheidene bekende personen en geleerde mannen, die vaardig waren in de Nederlandse, Franse en Latijnse taal].[49.] Wellicht heeft Trithemius (of zijn bron) het *sermone* uit deze kroniek abusievelijk met predikactiviteiten van abt Willem verward. Al met al blijkt de veronderstelde verbintenis tussen de *Limburgse sermoenen* enerzijds en Willem van Affligem en de abdij van Sint-Truiden anderzijds dus niet meer dan een verstrekkende, maar onhoudbare hypothese.

Een andere theorie over de situering van de *Limburgse sermoenen,* van P.C. Boeren, was eenzelfde lot beschoren. Bij het schrijven van zijn proefschrift over de Noord-Franse prelaat en prediker Guiard van Laon († 1248) ontdekte Boeren dat Ls. 40 een vertaling is van een preek van Guiard (zie § 2.6). In een afzonderlijk artikel over die ontdekking stelde Boeren dat de *Limburgse sermoenen* een franciscaanse achter-

grond zouden hebben.[50] Hij combineerde het toen reeds achterhaalde idee dat de *Sankt Georgener Predigten* waren geschreven door de franciscaan Berthold van Regensburg met de reminiscenties aan de *Vitis mystica* van de franciscaanse theoloog Bonaventura († 1274) die hij (Boeren) in de *Limburgse sermoenen* meende te ontwaren. Handschrift H zou aanvullend bewijs leveren in de vorm van een sterk afgekorte Latijnse frase op f. II, die Boeren als volgt oploste: *Hic incipiunt sermones bonaventure fratris.*[51] De herkomst van deze codex uit het klooster Maagdendries, behorend tot de derde orde van Franciscus, maakte Boerens cirkel rond. Maar vrijwel al diens argumenten zijn later weerlegd, zodat ook het idee van een franciscaanse achtergrond voor de *Limburgse sermoenen* moet worden losgelaten.[52]

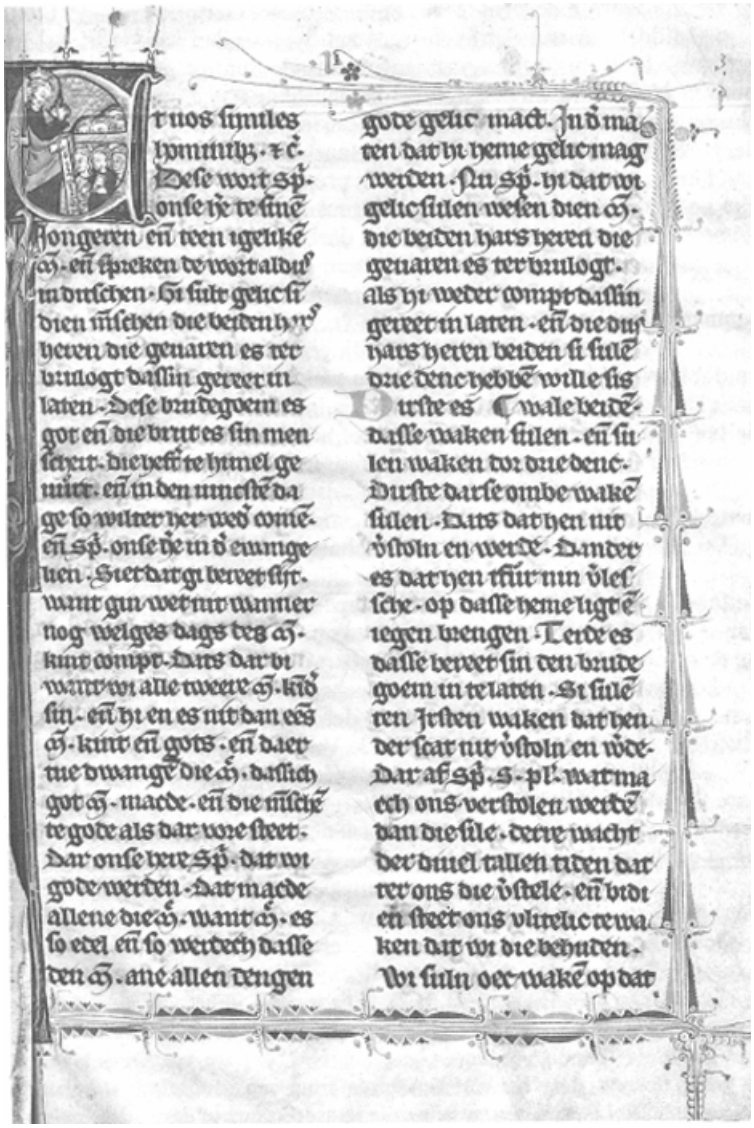
Dankzij de editie van Kern waren de *Limburgse sermoenen* bekend geraakt in de neerlandistiek en verwierven ze een plaatsje in enkele van de grote Nederlandse literatuurgeschiedenissen en overzichten. Op al te veel waardering mochten ze echter niet rekenen. G. Kalff acht ze, hoewel hij het 'allegorisch vernuft' van de auteurs prijst, van weinig belang voor de geschiedenis van de Nederlandse letterkunde.[53] J. te Winkel noemt de preken als voorbeeld van stichtelijke nonnenliteratuur, waarachter hij overigens, ondanks een Hoogduits tussenstadium, Latijnse bronnen vermoedt.[54] Van Mierlo gaat in zijn literatuurgeschiedenis vrij uitvoerig op de *Limburgse sermoenen* in, waarbij hij de toeschrijving aan Willem van Affligem loslaat. Wel meent hij dat de prekenbundel ontstond in de abdij van Sint-Truiden, onder het abbatiaat van Willem.[55] Stephanus Axters besteedt in zijn geschiedenis van de Nederlandse vroomheid veruit de meeste aandacht aan onze prekenbundel.[56] Hij bespreekt de *Limburgse sermoenen* in het kader van 'de eeuw van Ruusbroec', aangezien de Middelnederlandse preken naar zijn idee moeten zijn ontstaan omstreeks 1330. Liet Axters op dit punt Van Mierlo's redenering los, toch wilde ook hij de *Limburgse sermoenen* het liefst in Sint-Truiden situeren. In de voorlopig laatste grote Nederlandse literatuurgeschiedenis van G.P.M. Knuvelder figureren de *Limburgse sermoenen* slechts als een voorbeeld van Hoogduitse invloed op de Nederlandse mystiek.[57] Kurt Ruh ten slotte ruimde in zijn *Geschichte der abendländische Mystik*, waarin hij veel aandacht voor de Nederlandse traditie heeft, geen plaatsje voor de *Limburgse sermoenen* in.[58]

In de jaren zeventig werd Kerns lokalisering van de *Limburgse sermoenen* vanuit taalkundig oogpunt aangevallen door Wilhelmus Raeven.[59] Raeven achtte de betiteling *Limburgse sermoenen* misplaatst, al was het alleen maar omdat het anachronistisch is om in de Middeleeuwen van een Limburgs dialect te spreken. De huidige provincies Limburg in België en Nederland zijn immers pas na de Franse tijd ontstaan. Raeven

prefereert daarom de term ‘Maaslands’ voor het Germaanse dialect dat in de Middeleeuwen gesproken werd aan weerszijden van de Maas, in een gebied dat nu ongeveer samenvalt met de huidige provincies Limburg in Nederland en België. Veel belangrijker nog zijn Raevens conclusies aangaande de toepassing van persoonlijke voornaamwoorden, het best onderzochte element van de Maaslandse dialecten.[60.] De kopiist van handschrift H benut slechts weinig pronominale vormen die typisch zijn voor het Maaslandse dialect. Volgens Raeven moet hij daarom afkomstig zijn geweest uit het westelijk deel van het Maaslandse taalgebied, waar het Brabants gaandeweg aan invloed won. Handschrift H past bijvoorbeeld de westelijke vorm *ic* consequent toe; *ich* komt slechts eenmaal voor, in een correctie uit de veertiende eeuw.[61.] De *iclich*-isoglosse, ook wel aangeduid als de Ürdingerlinie, liep door het uiterste zuidoosten van het Middelnederlandse taalgebied, globaal vanaf Venlo naar het Zuiden, via Leuven naar Tienen in West-Brabant.[62.] We dienen de taal van de *Limburgse sermoenen*, of althans die van de kopiist van handschrift H, dus westelijker te situeren, wellicht in Brabant.

Pas in de laatste decennia kreeg handschrift H serieus aandacht als materieel object. In de huldebundel voor Jan Deschamps uit 1987 kwam J.P. Gumbert met zijn opzienbarende herdatering van handschrift 70 E 5.[63.] In zijn grote tentoonstellingscatalogus van Middelnederlandse handschriften had Deschamps de codex nog aan het einde van de veertiende eeuw gedateerd, waarmee hij min of meer aansloot bij de opvatting van J.H. Kern.[64.] Gumbert demonstreert echter overtuigend dat schrift en penwerk van handschrift H thuishoren in de periode rond 1300, en liever nog in de laatste decennia van de dertiende eeuw. Overigens waren de codicologen W. de Vreese en G.I. Lieftinck eerder tot vergelijkbare dateringen gekomen.[65.] Gumbert besloot tot een veilige datering van handschrift H ‘omstreeks 1300’, maar laat in de ‘Zusammenfassung’ van zijn artikel uitkomen de codex nog in de dertiende eeuw geplaatst te willen hebben: ‘Eine Untersuchung der Schrift [...] zeigt jedoch, daß die Handschrift “etwa 1270-1290”, oder etwas vorsichtiger formuliert, um 1300 datiert worden muß’.[66.]

> Gumberts artikel had eigenlijk gevolgen moeten hebben voor de werkzaamheden rondom het in 2001 voltooide *Vroegmiddelnederlands woordenboek (VMNW)*. Dit woordenboek is gebaseerd op het *Corpus van Middelnederlandse teksten (tot en met het jaar 1300)*, het levenswerk van de Vlaamse taalkundige Maurits Gysseling. Het *Corpus Gysseling* is afgesloten in het jaar dat Gumbert zijn herdatering van handschrift H bekendmaakte. De *Limburgse sermoenen* zijn daardoor niet in deze materiaalverzameling terechtgekomen. Dat het Haagse handschrift met het *Boec der minnen* eveneens uit de dertiende eeuw stamt (zie § 1.4), is ook door Gysseling en de zijnen niet opgemerkt. In het *Vroegmiddelnederlands woordenboek*

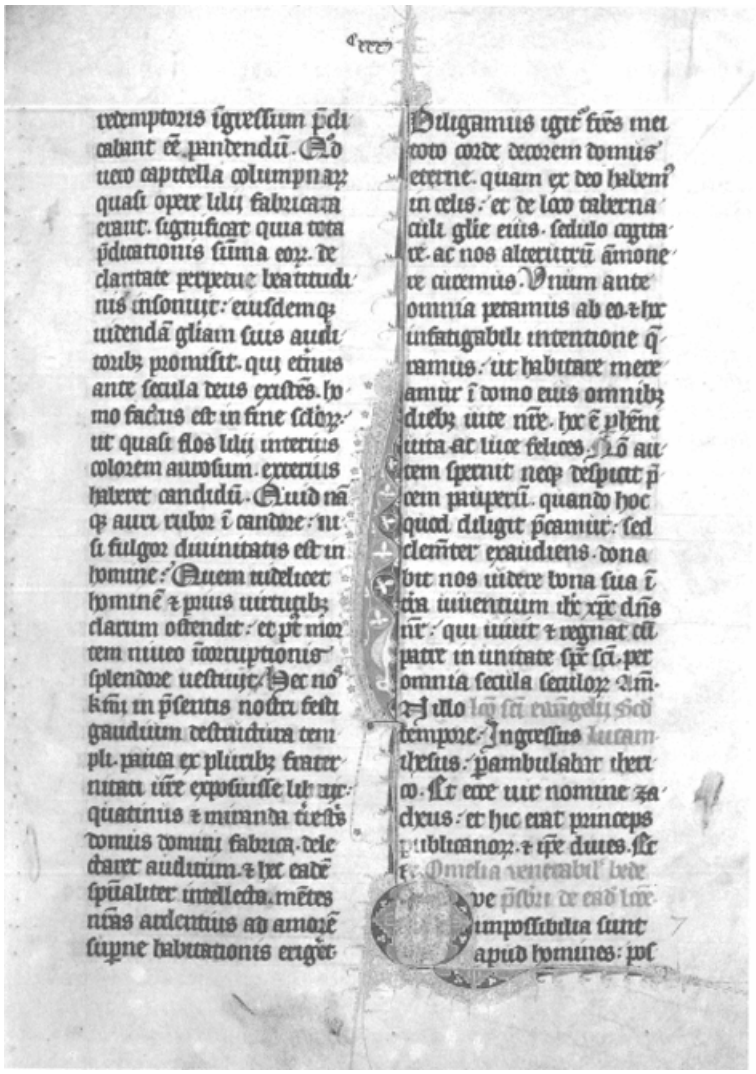


Afb. I. Handschrift Den Haag, KB, 70 E 5, f. 3r. Openingsminiatuur van de *Limburgse sermoenen*, met in het penwerk vijfbladige bloemetjes in rood en blauw.

ontbreekt het vroege geestelijk proza daardoor vrijwel geheel; slechts het *Luikse Leven van Jezus* is verwerkt.

Ook penwerk en verluchtingsstijl van het Haagse handschrift bieden aanknopingspunten voor zo'n vroege datering.[67] Als belangrijkste parallel voor de fraaie initialen in H wijst Gumbert op het Kopenhaagse handschrift met het *Leven van Lutgart*, dat omstreeks 1270 gedateerd wordt.[68] De stijl van de enige miniatuur van handschrift H, op f. 3r (afb. I), doet vooral denken aan een groep Latijnse psalters die in de dertiende en de vroege veertiende eeuw in het bisdom Luik werden gemaakt en die vanouds met de begijnenbeweging in verband worden gebracht (zie § 4.4). Judith Oliver, de belangrijkste kenner van deze Luikse psalters, dateert de miniatuur uit H op stilistische gronden in de periode 1280-1310.[69] Zij verbindt H met een groepje handschriften dat omstreeks 1300 in de regio Limburg-Brabant moet zijn ontstaan. Het zou naast enkele Luikse psalters ook een handschrift van Jacob van Maerlants *Rijmbijbel* omvatten.[70] Een dertiende- of vroeg-veertiende-eeuws verlucht Latijns handschrift met homilieën van de kerkvaders op het zondagsevangelie, afkomstig van het kapittel van Sint-Servaas te Maastricht, wordt eveneens tot deze groep gerekend.[71] Hoewel een specifieke kunsthistorische beschouwing over H een desideratum blijft, bevestigen deze observaties in ieder geval de vroege datering van het handschrift. De verluchtingsstijl lijkt bovendien ook naar de regio Limburg-Brabant te verwijzen.

Een stilistische bijzonderheid in H vormen de kleine vijfbladige rode en blauwe bloemetjes die met name in het begin enkele keren in de margedecoratie zijn aangebracht (f. 3r en 6v; zie afb. 1).[72] Ze maken bijna de indruk gestempeld te zijn. Hs. Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 78 A 31, met de *Vitae sanctorum*, bevat vergelijkbare bloemetjes in groten getale (f. 15v, 20r, 23v, 25v, 26v, 33r, 38v, 39v, 41r, 44v enzovoort) en lijkt ook in stilistisch opzicht met H verwant (afb. 2). Deze reusachtige codex dateert van het einde van de dertiende eeuw en is afkomstig uit het Servaas-kapittel van Maastricht. Evenals het zojuist genoemde homilieënhandschrift van Sint-Servaas bevond dit boek zich in de intussen bekende elf kisten.[73] Vergelijkbare bloemetjes werden aangetroffen in enkele andere handschriften van omstreeks 1300. In hs. Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, KA XXIV (omstreeks 1325; Brabant), treffen we op f. 77v (waar *Dit es de frenesie* begint) enkele blauwe exemplaren aan.[74] Hs. Wenen, Österreichische Nationalbibliothek, cod. S.n. 12.862 (eerste kwart veertiende eeuw) bevat er twee (f. 47r en 59r). Deze codex met Bonaventura's *Lignum vitae* berustte later in Rooklooster, maar behoorde oorspronkelijk tot het privébezit van enkele kanunniken uit Kamerijk.[75] Het is nog te vroeg om conclusies aan deze observaties te verbinden, maar wel valt op dat de blauwe en rode bloemetjes opmerkelijk vroeg in de Maastrichtse regio opduiken.



Afb. 2. Handschrift Den Haag, KB, 78 A 31, f. 132r. Bladzijde uit een boek met de *Vitae sanctorum*, afkomstig uit het Maastrichtse Servaaskapittel (dertiende eeuw).

Ook voor het *Maastrichtse passiespel* hadden Gumberts paleografische observaties verstrekkende gevolgen: het schrift daarvan blijkt rond 1330 te dateren, terwijl het voordien altijd aan het einde van de veertiende eeuw was geplaatst.[76.] Door deze herdatering vormt het *Maastrichtse passiespel* nu een van de alleroudste tekstgetuigen van het genre, dat zich verder vrijwel helemaal in Duitstalig gebied concentreert. Men was er steeds van uitgegaan dat deze dramatische tekst een zelfstandige ontstaansgeschiedenis had en naderhand als losse eenheid aan H was toegevoegd. Een belangrijke indicatie daarvoor is gelegen in het Ripuarische dialect van het spel, dat vrij sterk afwijkt van dat van de *Limburgse sermoenen.* Gumbert wijst er echter op dat het eerste katern van het *Maastrichtse passiespel* op dezelfde manier geprepareerd was als de bladen waarop de *Limburgse sermoenen* zijn geschreven.[77.] Dat doet toch een zeker verband vermoeden tussen de *Limburgse sermoenen* en het *Maastrichtse passiespel* in handschrift H, al is de aard van die samenhang nog allerminst duidelijk (zie § 2.14).

> Volgens Judith Oliver vertoont het penwerk van het *Maastrichtse passiespel* (afb. 10) overeenkomsten met dat van een aantal handschriften die in de periode 1310-1334 in Luik of directe omgeving gemaakt zijn: hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek, IV 1045, een missaal van de benedictijnen van Saint-Jacques in Luik van ca. 1310-1320, en twee liturgische handschriften uit het Luikse kapittel van Sainte-Croix (nu in het Musée d'Art Religieux en d'Art Mosan in Luik) uit de periode 1320-1334.[78.]

Op het dekblad van handschrift 70 E 5 staan enkele aantekeningen of pennenproeven, waarvan er één om bijzondere aandacht vraagt: *Item ich byn sculdich Johan van Bynen ind Johan van Buten x maldere (?) cluren (?).*[79.] Het cursieve schrift van deze notitie hoort volgens Gumbert in de veertiende eeuw thuis. Dat de kopiist *ich* schrijft en niet *ic*, wijst erop dat hij oostelijk van de Ürdingerlinie gezocht moet worden, net zoals de eveneens veertiende-eeuwse kopiist van het *Maastrichtse passiespel.* Uit dialectgeografische aanwijzingen kan worden opgemaakt dat handschrift H zich in de eerste fase (van de *Limburgse sermoenen*) westelijker heeft bevonden dan in de tweede fase (*Maastrichtse passiespel*, sommige correcties, notities schutblad). Een sterk gelijkende notitie bevindt zich overigens in een veertiende-eeuws handschrift met *Alexanders geesten* van Jacob van Maerlant: *Johan van Bynnen is schuldich Johan Buten III malder.*[80.] Deze codex dateert van rond het midden van de veertiende eeuw en wordt op grond van het dialect in de streek tussen Kleef en Gulik geplaatst.[81.] Aan de merkwaardig overeenstemmende formuleringen mag misschien toch niet te veel waarde worden toegekend. De notitie in het *Alexanders geesten*-handschrift staat midden in een lange rij *probationes pennae*, waarvan er heel wat aan de juridische sfeer (schuldbekentenissen) zijn ontleend. Wellicht moeten de

passages over ‘Johan van Binnen’ en ‘Johan van Buten’ eerder worden opgevat als grapjes van kopiisten die hun pas gesneden pen even testten.

Dankzij het grondige paleografische onderzoek van Gumbert bestaat er nu eindelijk duidelijkheid over de hoge ouderdom van handschrift H, en dus ook van zijn geestelijke inhoud. Maar de codex laat ons nog met tal van andere onzekerheden achter. Raevens taalkundige analyse laat zien dat de kopiist van H in de overgangszone van het Brabants naar het Maaslands gezocht moet worden, waarmee de ingeburgerde term *Limburgse sermoenen* toch wel twijfelachtig is geworden. Ondanks Raevens correctie blijven we overigens, om redenen van continuïteit, van *Limburgse sermoenen* spreken. Afgaande op de taalkenmerken van het *Maastrichtse passiespel* en wat latere correcties in het handschrift, is H in de loop van de veertiende eeuw naar het oosten gemigreerd, wellicht naar het Ripuarische taalgebied. Wie de oorspronkelijke bezitters van de codex zijn geweest, blijft echter in het ongewisse, en ook de eventuele Ripuarische bezitter kennen we niet. In de achttiende eeuw berustte H in het Maastrichtse Maagdendries, maar omdat de *Limburgse sermoenen* in handschrift H op een publiek van broeders zijn toegesneden, kan dat klooster niet de oorspronkelijke eigenaar zijn geweest. Aangezien de Middelhoogduitse *Sankt Georgener Predigten* voor nonnen werden geschreven, moet de Middelnederlandse tekst uit dit handschrift een welbewuste aanpassing aan een nieuwe doelgroep zijn.

Voor de primaire publiekskring van de *Limburgse sermoenen* uit handschrift H moeten we zoeken naar een mannengemeenschap met hoge religieuze aspiraties, waarvan de leden kennelijk niet in staat waren om Latijn te lezen. Omdat zeker in de dertiende eeuw nog van iedere mannelijke kloosterling verwacht mocht worden dat hij dat wel kon, moeten we vermoedelijk niet in monastieke kringen zoeken. Voor de Zuidelijke Nederlanden komen de daar vroeg en vrij talrijk optredende begarden dan wel het eerst in aanmerking. Begarden vormden gemeenschappen die geestelijk leefden zonder een officiële kloosterregel te aanvaarden. Ze voorzagen in hun eigen onderhoud, meestal door middel van textielarbeid.[82.] In het gebied waar handschrift H op grond van het dialect grofweg gesitueerd moet worden, ontstonden vanaf het midden van de dertiende eeuw begardengemeenschappen in verschillende steden, onder meer in Diest, Sint-Truiden, Brussel, Tienen, Mechelen, Leuven en Aarschot (ik noem alleen steden die westelijk van de Ürdingerlinie liggen).[83.] Gezien de kennelijke Maastrichtse antecedenten van handschrift H moet het begardenhuis Sint-Bartholomeüs in die stad ook worden genoemd. Deze gemeenschap kwam voort uit een groep lakenwevers die al in het begin van de dertiende

eeuw bestond. Voor het jaar 1268 nam men hier de derde regel van Sint-Franciscus al aan, maar desondanks bleef men de bewoners van Sint-Bartholomeüs tot in de vijftiende eeuw als begarden aanduiden.[84.] Maar ook andere mannengemeenschappen dan die van begarden kunnen de eerste eigenaars van handschrift H met de *Limburgse sermoenen* zijn geweest.[85.]

Bij gebrek aan concrete aanwijzingen kunnen we over de herkomst van handschrift H weinig anders doen dan speculeren. Wat we wel hebben, is de inhoud van het handschrift, bestaande uit achtenveertig *Limburgse sermoenen* (en het *Maastrichtse passiespel*). De vroege datering van handschrift H heeft ingrijpende gevolgen voor ons beeld van de Middelnederlandse geestelijke letterkunde.[86.] Dertiende-eeuwse handschriften met Middelnederlandse inhoud zijn op zichzelf al zeldzaam, maar een prozahandschrift van deze ouderdom is beslist een witte raaf. Er zijn slechts drie andere voorbeelden bekend: het *Nederrijns moraalboek*, het handschrift met het *Luikse Leven van Jezus* en het Haagse handschrift met het *Boec der minnen* (teksten en handschriften komen in het vervolg nog uitvoerig ter sprake). De onbekende samensteller van de *Limburgse sermoenen* stond dus mede aan de basis van een belangrijke innovatie in de Nederlandse letterkunde, en dat niet alleen vanwege het gebruik van proza. Hij was ook de eerste, voorzover bekend althans, die een grote compilatie van Middelnederlands geestelijk proza heeft aangelegd. Omdat preken in deze compilatie een significant element vormen, volgt nu eerst een beknopt overzicht van de geschiedenis van dat genre.

1.2 *De preek in de Middeleeuwen*

In de Middeleeuwen vormde de preek een van de meest beoefende literaire genres. Een stichtelijke voordracht door een priester, een begenadigd spreker, een uitgesproken deskundige, of een combinatie daarvan, werd in allerlei situaties op prijs gesteld. Voor magisters van de kathedraalscholen en de ontluikende universiteiten en kanunniken van kapittels werd het steeds gewoner om in het openbaar te preken voor een kritisch gehoor van seculiere geestelijken, clerici of studenten. De bedelorden, vooral de franciscanen en de dominicanen, ontwikkelden de volkspreek tot een machtig medium om de grotendeels analfabete lekenmassa's te stichten en te onderrichten. En ook in de besloten wereld van de kloosters won de preek aan invloed, niet in de laatste plaats door de ontzagwekkende groei van het aantal nonnen en andere vrouwelijke religieuzen. Voor deze zusters werd er niet alleen veelvuldig gepreekt, er werd voor hen ook een eigen literatuur gecreëerd - in de

volkstaal, want normaal gesproken kenden vrouwen in dit tijdvak geen of weinig Latijn. Preken maakten een zeer wezenlijk deel uit van deze nieuwe geestelijke letterkunde. In het nu volgende beknopte overzicht zal de nadruk vooral op de monastieke preek en op de volkstalige preektradities komen te liggen.[87.]

In het kloosterleven, de oorspronkelijke habitat van de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen*, nam de preek vanouds een prominente plaats in de dagorde in. De regel van Benedictus van Nursia († 547) schrijft al voor dat er tijdens de nocturnen van de metten moest worden gelezen uit de homiletische literatuur, dat wil zeggen de preken van kerkvaders als Augustinus, Gregorius de Grote of Johannes Chrysostomus. Maar in voorkomende gevallen kon de abt (eventueel ook de abdis) of een daartoe bekwame broeder ook zelf preken. In sommige kloosters werd zelfs tweemaal per dag gepreekt. Anders dan bij de preek voor de lekenwereld ging het binnen deze professionele context niet zozeer om geloofsverkondiging of eenvoudige schriftverklaring. De contemplatieve leefwijze van monniken en nonnen verlangt dat zij de wereld loslaten en zoveel mogelijk bij het goddelijke proberen te verwijlen. Preken konden helpen om de gedachten beter bij God te bepalen door steeds opnieuw inspiratie voor het persoonlijk gebedsleven te bieden. Verder was het prekengenre bij uitstek geschikt om een gedeeld monastiek ideaal en de specifieke spirituele identiteit van de eigen kloostergemeenschap steeds opnieuw te formuleren en te bevestigen.

De studie van de middeleeuwse preek brengt een aantal specifieke, soms aan het paradoxale grenzende moeilijkheden met zich mee. Omdat het genre zo veel verschijnings- en overleveringsvormen kent, is het om te beginnen al moeilijk om een heldere definitie op te stellen. Het recente standaardwerk *The Sermon*, over de middeleeuwse preek als historische bron, hanteert de volgende, zeer ruime omschrijving: ‘The sermon is essentially an oral discourse, spoken in the voice of the preacher who adresses an audience, to instruct and exhort them, on a topic concerned with faith and morals and based on a sacred text.’[88.] Vanzelfsprekend kan dit brede genre op allerhande manieren worden onderscheiden in soorten en typen.[89.] Om alleen een van de meest gehanteerde indelingen aan te halen, veel specialisten menen dat er verschillende preek*modi* kunnen worden onderscheiden, waarvan de *homilia* en de *sermo* de belangrijkste zijn. De *homilia* representeert de oudere, in de tijd van de kerkvaders wortelende preekstijl, waarin de perikoop (de liturgische lezing van de dag) cursorisch wordt gelezen en verklaard. De jongere *sermo*-stijl is minder sterk met de liturgie verbonden en is in literair-retorisch opzicht meer geëlaboreerd. Ook hier vormt een bijbeltekst of een frase uit de liturgie het vertrekpunt, maar uit dit preekthema worden doorgaans slechts enkele begrippen gekozen, die de opstap

vormen naar een betoog dat zich gemakkelijk van de letterlijke schriftlezing los kan maken. In deze *modus* kon de prediker zijn vakmanschap als theoloog én retoricus bewijzen. Verschillende *artes praedicandi* stonden hem daarvoor ten dienste.[90.] Anderen wijzen er overigens op dat het maken van een onderscheid tussen *homilia* en *sermo* weinig zinvol is, omdat in de Middeleeuwen beide preekstijlen in allerhande mengvormen naast elkaar voorkomen.[91.]

Een ander kernprobleem is het volgende. Er bestaat een natuurlijk spanningsveld tussen oraliteit en verschriftelijking binnen het genre van de preek.[92.] De preek is in essentie een mondeling genre, waarvan de tekst vervluchtigt op het moment dat hij wordt uitgesproken. Pas wanneer iemand de moeite neemt om een preek op te schrijven, hetzij de prediker zelf, hetzij een of meer toehoorders - die overigens zeer uiteenlopende motieven kunnen hebben - blijft de inhoud van zo'n preek geheel of gedeeltelijk voor het nageslacht bewaard. Maar de schriftelijke weergave van een preek behoort tot een andere literaire categorie dan de kanselrede die hij beoogt weer te geven. Met het optekenen van een preek, in welke vorm dan ook, ontstaat een geschreven tekst, die onderhevig is aan retorische wetten die voor mondelinge voordrachten niet gelden. De oorspronkelijke gepreekte teksten hebben we niet meer. Alles wat wij nu nog weten over de middeleeuwse preek, is te danken aan de vele duizenden geschreven teksten, die de neerslag vormen van een rijke en pluriforme preekcultuur. Van de meeste van deze preken kan niet eens met zekerheid worden vastgesteld dat ze ooit als preek zijn uitgesproken. Toch vormen ze onze enige toegang tot de middeleeuwse preektraditie.[93.]

Deze situatie stelt de onderzoeker van de preekoverlevering voor tal van problemen, bijvoorbeeld wanneer hij wil vaststellen of een bepaalde tekst al dan niet tot het prekengenre behoort. Er zijn dan ook allerlei genretyperingen ontwikkeld. De nu volgende blauwdruk van een (opgetekende) middeleeuwse kloosterpreek combineert de opvatting van de *artes praedicandi* dat een preek uit drie, onderdelen dient te bestaan, waarin bepaalde vaste elementen steeds een plaats vinden, met enkele karakteristieken uit de traditie van de Latijnse monastieke preek, waarop de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* ongetwijfeld voortbouwen:[94.]

I	Inleiding	
	1	Opschrift
	2	Thema of perikoop (ook wel *lectio*): doorgaans uit de bijbel, maar soms ook uit de liturgie
	(3 Prothema: op dit punt in de preek kan de prediker eventueel een gebed om kracht inlassen of een bescheidenheidsformule uitspreken)	

II	Corpus	
	1	*Divisio*: de manier waarop de stof uit het thema verdeeld wordt
	2	*Dilatatio*: de eigenlijke preek, waarin het gegeven wordt uitgewerkt met behulp van bijbelplaatsen en allerlei andere bronnen. Er kunnen diverse methoden, eventueel in combinatie, worden toegepast: interpretatie volgens een of meer schriftverklaringen, verwijzingen naar andere bijbelplaatsen (vaak op basis van woordassociaties), verbinding met het monastieke leven, het aanhalen van andere bronnen (exempla, bestiaria, hagiografie enz.). Ieder afzonderlijk punt wordt gevolgd door een *exhortatio*, waarin de monnik wordt opgeroepen deze les op zijn eigen leven toe te passen.
III	Besluit	
	1	Samenvatting en/of conclusie
	2	Slotformule, bijvoorbeeld bestaande uit een gebed en een doxologie (lofprijzing).

Het spreekt voor zich dat dit slechts een zeer algemeen model is, dat in de praktijk lang niet altijd in deze vorm gerealiseerd werd.

Ik zal nu een aantal karakteristieke problemen die samengaan met de studie van de middeleeuwse preek demonstreren aan de hand van het voorbeeld van de *Sermones super Cantica canticorum* van Bernard van Clairvaux († 1153). Bernards Hoogliedpreken vormen een van de belangrijkste en fraaiste cycli van kloosterpreken uit de Middeleeuwen, en ze hebben bovendien ook hun uitwerking op de *Sankt*

Georgener Predigten en de *Limburgse sermoenen* niet gemist.[95.] Omstreeks 1136 begon de abt van Clairvaux zijn visie op de theologische implicaties van een van de meest poëtische en dramatische teksten uit de bijbel, het Hooglied, uiteen te zetten voor zijn medebroeders. Dat was op zich niets nieuws. Talrijke christelijke auteurs hadden voor hem exegetische studies over bijbelboeken geschreven, maar doorgaans deden ze dat in de vorm van commentaren. Bernard besloot echter om zijn Hoogliedcommentaar in de vorm van preken te gieten, een indicatie voor de hoge status die dit genre in zijn tijd genoot. Bij zijn schriftverklaring ging hij overigens met een verbazingwekkende traagheid te werk; een enkel woord of begrip uit het Hooglied kon aanleiding vormen voor een complete preek, en vaak voor meer dan een. Het eerste vers van het Hooglied alleen al - *Osculetur me osculo oris sui, quia meliora sunt ubera tua vino* - vormde de aanleiding voor acht sermoenen. Bernard bleef tot aan zijn dood aan zijn prekencyclus doorwerken. Er waren toen 86 *sermones* voltooid en hij was pas aangeland bij Hooglied 3, 1. Zijn werk werd voortgezet door een andere cisterciënzer, Gilbert van Hoyland,

abt van Swineshead in Engeland. Maar ook die bleek niet in staat om het toch niet zo heel lange *Canticum canticorum* helemaal door te werken. Een andere Engelse abt, Johannes van Ford, voltooide de reeks uiteindelijk.

Er woedt al lange tijd een hevige discussie over de vraag of Bernard zijn *Sermones super Cantica canticorum* voor de monniken van Clairvaux kan hebben uitgesproken in de superieure vorm waarin wij ze nu nog kennen. De overgeleverde teksten wekken de indruk alsof ze rechtstreeks uit zijn mond zijn opgetekend. De befaamde abt lijkt als het ware lijfelijk aanwezig in zijn preken en doet geregeld verslag van zijn eigen gemoedstoestand. Ook refereert hij regelmatig aan de historische realiteit van de kapittelzaal van Clairvaux, waar gasten aanwezig zijn en medebroeders zitten te gapen, soms zelfs te slapen. Vandaar dat aanvankelijk als vanzelfsprekend werd aangenomen dat de *Sermones super Cantica canticorum* een min of meer exacte representatie vormden van preken die Bernard in de kapittelzaal van de abdij van Clairvaux uitsprak.

Jean Leclercq, medebezorger van de *S. Bernardi Opera*, kwam na jarenlange intensieve omgang met de bronnen echter tot tegengestelde conclusies.[96.] Leclercq benadrukte dat Bernard zich van zijn retorische en literaire kwaliteiten zeer bewust was. Uit bewaard gebleven correspondentie blijkt dat hij zijn Hoogliedcommentaar in de vorm van preken als een literair werkstuk beschouwde, waarover hij soms anderen hun oordeel vroeg. Ook wees Leclercq erop dat Bernard in de *Sermones* geregeld de tweede persoon enkelvoud hanteert, waar men in een reële prediksituatie toch eerder de meervoudsvorm zou verwachten. Dat veronderstelt, zo meende hij, dat deze teksten leespreken voor individueel gebruik waren en dat ze niet in deze vorm door Bernard konden zijn uitgesproken. Er blijkt in de dagorde van de cisterciënzers trouwens ook nauwelijks ruimte voor preken van de lengte die Bernard ons heeft nagelaten. De concrete referenties naar de kapittelzaal en de monniken in de *Sermones super Cantica canticorum* moeten daarom volgens Leclercq worden gezien als handige vingerwijzingen van een groot literator, die begrijpt dat hij zijn publiek duidelijk moet maken in welk literair genre hij werkt. Men vindt ze dan ook vooral aan het begin en het einde van de *Sermones*, waar de toon voor de preek gezet wordt, en veel minder in het theologische betoog in het midden. Leclercq besloot uiteindelijk dat Bernard zeker voor de broeders van Clairvaux over het Hooglied gepreekt heeft en dat de *Sermones super Cantica canticorum* daarvan ongetwijfeld sporen bevatten, maar dat de aan ons overgeleverde Hoogliedpreken op zichzelf staande literaire werken zijn, die geen rechtstreekse representaties zijn van daadwerkelijk gepreekte preken.

Leek het pleit met deze overtuigende redenering nu wel beslecht, en-

kele jaren geleden kwam Christopher Holdsworth, na een kritische waardering van Leclercqs belangrijkste argumenten, toch tot een tegengestelde opvatting.[97.] Holdsworth stelt zich op het standpunt dat middeleeuwse auteurs als Bernard van Clairvaux heel goed in staat waren om gecompliceerde sermoenen in hun geheugen voor te bereiden en die vervolgens vanaf de kansel te reproduceren, waarbij ze ook nog eens de flexibiliteit bezaten om op de actuele situatie in kerk, kapel of kapittelzaal in te spelen.[98.] De hoge literaire kwaliteit van de overgeleverde *Sermones* hoeft daarom niet te impliceren dat ze achteraf gecomponeerd zijn. Ze kunnen dus, zo meent Holdsworth, wel degelijk ongeveer in de overgeleverde vorm zijn uitgesproken in de kapittelzaal van Clairvaux. De discussie gaat ondertussen door en het is de vraag of deze controverse over de Hoogliedpreken ooit opgelost kan worden.[99.]

Zoals uit de Hoogliedpreken van Bernard van Clairvaux blijkt, waren middeleeuwse prekenauteurs zich terdege bewust van het feit dat een preek een genre is dat een voordrachtcontext veronderstelt. Bij het optekenen van hun sermoenen brachten ze daarom allerlei elementen aan die een daadwerkelijke prediksituatie moesten suggereren. Het meest curieuze voorbeeld van deze praktijk zijn misschien de Duitse preken van Berthold van Regensburg († 1272), waarvan de meeste pas na diens dood door zijn franciscaanse medebroeders uit Augsburg werden geschreven.[100.] Voor de stof baseerden ze zich op de in groten getale nagelaten Latijnse preken van Berthold. In de postume Duitse bewerkingen wordt de fameuze prediker opgevoerd alsof hij in het hier en nu preekt, compleet met het aanspreken van het publiek en het verwijzen naar actuele situaties. Voor de meeste van Bertholds volkstalige preken staat niettemin vast dat ze achteraf zijn ge(re)construeerd en nooit in deze vorm kunnen zijn uitgesproken. Voor tal van andere preken kan zulks worden vermoed, maar daar ontbreken nadere historische aanwijzingen.[101.]

In de praktijk van het onderzoek blijkt het vaak lastig om preken scherp te onderscheiden van enkele verwante middeleeuwse prozagenres, zoals de brief, het commentaar of het traktaat. Met een paar simpele handgrepen kunnen teksten van het ene naar het andere genre overgaan, zoals opnieuw Bernard van Clairvaux demonstreert: diens sermoenen 65 en 66 over het *Canticum canticoroum* waren in eerste aanleg brieven aan de premonstratenzer Everwijn van Steinfeld, die hem had verzocht argumenten te formuleren tegen de ketterij die in het Rijnland de kop opstak.[102.] Veel van Bernards andere preken nemen trouwens vanwege hun lengte en hun exegetische toon bijna het karakter van traktaten aan.[103.] In de overlevering van het middeleeuws geestelijk proza kunnen zo allerhande teksten worden aangetroffen die zich weliswaar als preken presenteren, maar die niet voldoen aan onze mo-

derne definities. van de preek. Anderzijds bestaan er ook teksten die wel aan het model voldoen, maar die in de middeleeuwse bronnen niet als preek worden aangemerkt.[104.] Binnen de thans lopende inventarisatieprojecten voor de Duitstalige en de Nederlandstalige preek in de Middeleeuwen werkt men daarom met een zeer beperkt aantal pragmatisch geformuleerde criteria op grond waarvan al dan niet tot repertoriëring wordt besloten.[105.] In het repertorium van de Middelnederlandse preek wordt een tekst opgenomen als hij aan een van de volgende voorwaarden voldoet: het opschrift typeert de tekst als een preek, de tekst draagt de formele kenmerken van een preek of de tekst maakt deel uit van een prekenverzameling.[106.] Daardoor worden ook teksten opgenomen die zich op een zekere afstand van het prekengenre bevinden, zoals uit hun krachten gegroeide glossen die een moeilijke passage uit de bijbel toelichten, traktaten, lange citaten van kerkvaders enzovoort. Ook te midden van de *Limburgse sermoenen* komen teksten voor die nauwelijks evidente preekkenmerken vertonen, maar die desondanks wel in dit repertorium worden opgenomen.

Ook over de taal waarin er in de Middeleeuwen gepreekt werd, bestaan nogal wat onduidelijkheden. Veruit de meeste middeleeuwse preken zijn opgetekend in het Latijn.[107.] Maar dat hoeft niet te impliceren dat er ook in het Latijn gepreekt werd. Het staat wel vast dat Bernard van Clairvaux in de volkstaal heeft gepreekt; we hoeven alleen maar te denken aan zijn kruistochtcampagne in 1146-1147, die weinig succes zou hebben gehad als hij zijn boodschap in het Latijn aan leken had willen overbrengen. Maar zou Bernard de monniken van Clairvaux de betekenis van het Hooglied ook in hun moedertaal kunnen hebben uitgelegd? Op het eerste gezicht lijkt dit onwaarschijnlijk. Aangenomen mag worden dat twaalfde-eeuwse monniken voor elkaar uitsluitend in het Latijn preekten.[108.] Kurt Ruh meent echter dat Bernard zijn Hoogliedpreken met het oog op de aanwezigheid van de lekenbroeders van Clairvaux in de kapittelzaal, in het Frans uitsprak.[109.] Dat argument wil niet onmiddellijk overtuigen: in zijn eerste Hoogliedsermoen spreekt Bernard nadrukkelijk een monastieke elite toe en het is zo goed als uitgesloten dat de lekenbroeders daarvan deel uitmaakten.[110.] Er bestaan overigens tal van preken die in ‘macaronitaal’ zijn geschreven, dat wil zeggen dat het Latijn ervan doorspekt is met allerlei volkstalige insluipsels, spreekwoorden en uitdrukkingen, exempelen enzovoort. Men neemt aan dat dergelijke preken voor het volk waren bedoeld, maar desondanks in het Latijn werden opgetekend, waarbij bepaalde karakteristieke zinswendingen in de volkstaal bleven staan.[111.] Ook al zijn Bernards preken dan niet in macaronitaal geschreven, over de vraag of hij in het Frans of in het Latijn preekte, is het laatste woord ook nog niet gezegd.[112.] Wel mag duidelijk zijn dat, wanneer hij in de volkstaal

sprak, de Latijnse *Sermones super Cantica canticorum* inderdaad literaire constructies achteraf zijn.

Al heel vroeg ontstond de behoefte om homilieën van kerkvaders uit het Latijn in de volkstaal om te zetten. Het Duitse taalgebied kan bijvoorbeeld bogen op een negende-eeuwse vertaling van een homilie van Beda Venerabilis en op de *Altdeutsche Predigtsammlung A-C* uit de elfde eeuw, waarin respectievelijk vertalingen van preken van Augustinus, Gregorius en Beda zijn opgenomen.[113.] Ook Bernard van Clairvaux genoot al bij zijn leven een enorm theologisch en moreel gezag en men noemt hem daarom wel de laatste kerkvader. Vanwege hun gezaghebbende status werden de *Sermones super Cantica canticorum* al snel na hun ontstaan vertaald. Er bestaat een twaalfde-eeuws, uit het huidige Wallonië afkomstig handschrift met een reeks van vertalingen in het Oudfrans.[114.] Volgens Ruh, in zijn geschiedenis van de westerse mystiek, hebben de Hoogliedpreken van Bernard een diepgaande invloed gehad op de volkstalige mystiek van de Middeleeuwen, met name de Duitse en de Nederlandse.[115.] In dat licht is het verbazend dat er in het Germaanse taalgebied nauwelijks complete middeleeuwse vertalingen van de *Sermones super Cantica canticorum* aanwijsbaar zijn. Er bestaat alleen een Beierse vertaling van omstreeks 1450.[116.] Kennelijk is de Hoogliedinterpretatie van Bernard van Clairvaux hier voornamelijk via het Latijn gerecipieerd, om pas daarna in de volkstalige mystiek door te dringen.

We laten de uit het Latijn vertaalde preken verder rusten en richten ons nu op de volkstalige preektradities, die in de loop van de eeuwen steeds meer een eigen plaats naast het Latijn wisten te verwerven. Om de Nederlandse preek en de *Limburgse sermoenen* goed te kunnen situeren, is het nuttig om de preektradities van de drie belangrijkste aangrenzende taalgebieden van het Middelnederlands in kort bestek voor te stellen: de Engelse, de Franse en de Duitse. Maar eerst staan we even stil bij die vierde, vaak vergeten aanpalende taal, het Oudfries, dat in de Middeleeuwen vrijwel uitsluitend voor de optekening van wetsteksten is gebruikt. Er is niettemin zeker ook in het Oudfries gepreekt. Van Jarich, de zevende abt van de premonstratenzerabdij Mariëngaarde bij Hallum (1238-1240), is bekend dat hij veelvuldig voor het volk preekte - in het Oudfries, zo mogen we aannemen. Toen Jarich besloot om zijn preken op te tekenen, deed hij dat echter, zoals vrijwel al zijn confraters, in het Latijn. Helaas zijn ook deze Latijnse preken niet bewaard.[117.] Hoewel de Friese landen vanaf de dertiende eeuw een grote bloei van het monastieke leven laten zien, ontbreekt een kloosterliteratuur in het Oudfries vrijwel geheel.[118.]

In Engeland komt rond de eerste millenniumwende een volkstalige,

Oudengelse prekenliteratuur van respectabele omvang van de grond. De oudste verzamelingen zijn de anonieme *Vercelli Homilies* en *Blickling Homilies*. Kort na hun ontstaan treden twee bij naam bekende auteurs naar voren, in de persoon van Aelfric (ca. 995-ca. 1020) en aartsbisschop Wulfstan van York († 1023), die beiden een serie homilieën hebben nagelaten.[119.] Hun preken werden tot in de twaalfde en dertiende eeuw gekopieerd. In de Middelengelse periode kwam het sermoenengenre opnieuw tot bloei. Twee laat-veertiende-eeuwse verzamelingen beheersen de overlevering. De 'Wycliffite sermons' zijn niet van de hand van de kerkhervormer John Wycliff zelf, maar ademen wel de geest van de Lollards, die onder meer de verering van niet-bijbelse heiligen afwezen. Kerkkritiek en satire zijn dan ook prominente elementen in deze preken. Daartegenover staat dan het orthodoxe *Festial*, een grote bundel die heiligenlevens en preken *de tempore* bevat.[120.] Op het Middelnederlands schijnt de Engelse preek nauwelijks enige invloed te hebben uitgeoefend.

De Franstalige preek kwam wat later tot bloei dan de Engelse, al bestaat er een *Sermon de Jonas* van omstreeks 950. Maar vanaf de twaalfde eeuw manifesteert het prekengenre zich ook hier krachtig.[121.] Van grote invloed waren de Latijnse lekenpreken (homilieën) op het zondagsevangelie van de Parijse bisschop Maurice de Sully (ca. 1120ca. 1190), die al heel snel in Oudfranse vertaling in de overlevering doordrongen (en waarvan ook een vertaling in het Kentse dialect ontstond). Vanaf de dertiende eeuw hadden de bedelorden min of meer een monopolie op de prediking in de Franse steden. De meeste overgeleverde sermoenen zijn daardoor niet uitgesproken monastiek-contemplatief, maar eerder algemeen moralistisch van aard. Ze werden immers in de eerste plaats met het oog op een lekenpubliek geschreven.

In zijn overzicht van de Romaanse preek vóór 1300 (het Oudfrans heeft daarin de overhand, maar ook het Provencaals, het Iberisch en het Gallo-Italiaans zijn vertegenwoordigd) telt Michel Zink bijna zevenhonderd stuks, waarvan er vele meervoudig zijn overgeleverd.[122.] Opmerkelijk veel handschriften zijn afkomstig uit de Waalse en Noord-Franse gewesten.[123.] Dat is niet zonder belang voor de *Limburgse sermoenen*, die immers in de directe nabijheid van dit gebied zijn ontstaan. Sommige van deze Oudfranse preken stammen gezien hun inhoud onmiskenbaar uit het noordelijke deel van de *langue d'oïl*. Zink wijst bijvoorbeeld naar een preek uit handschrift Parijs, Bibliothèque de l'Arsenal 2058, waarin de gelovige wordt opgeroepen de ziel te bedijken, opdat de zee der verleiding haar niet zal overstromen.[124.] De gebruikte beeldspraak van *dikes* en *escluses* verwijst vrijwel onontkoombaar naar de Noord-Franse en Vlaamse kust, waar vanaf het midden van de twaalfde eeuw de eerste polders werden aangelegd.[125.] Ook het oudste

handschrift met Oudfranse vertalingen van de Hoogliedpreken van Bernard van Clairvaux stamt overigens uit noordelijke regionen.

Voor de *Limburgse sermoenen is* de Middelhoogduitse preektraditie de belangrijkste bron geweest.[126.] Het Duitse taalgebied valt in de Middeleeuwen uiteen in een Hoogduits en een Nederduits gedeelte, die respectievelijk als het *Oberlant* en het *Niderlant* worden aangeduid. Daarbij moet worden aangetekend dat niet alleen het Nederduitse, maar ook het Ripuarische (rond Keulen), het Moezelfrankische (rond Trier) én het Nederlandse taalgebied tot het *Niderlant* gerekend worden.[127.] De Hoogduitse prekenoverlevering komt, na een vroeg maar nog tamelijk aarzelend begin in de late achtste eeuw, vanaf de tweede helft van de twaalfde eeuw tot bloei. Aanvankelijk verschenen er vooral bundels met modelpreken, waarin minder onderlegde wereldgeestelijken voorbeelden kregen aangeboden voor de prediking in de parochiekerk. Het prekenboek van Priester Konrad uit de late twaalfde eeuw is het enige dat niet anoniem is overgeleverd. Konrad nam overwegend homiletische zondagspreken naar aanleiding van evangelie- en epistellezingen op, en daarnaast een aantal sermoenen op belangrijke heiligendagen.[128.] Er bestaan allerlei verbanden tussen de vroege Middelhoogduitse prekenverzamelingen. In dat netwerk is de veel minder rijke Nederduitse preektraditie al sinds de dertiende eeuw opgenomen.[129.] Hoewel het Middelnederduits taalkundig dichter bij het Middelnederlands staat dan bij het Middelhoogduits, zijn er zo vroeg nog geen connecties in westelijke richting. Van Nederlandstalige modelpreken is in dat tijdvak geen sprake (en daarna trouwens ook niet).

Het beeld van de (Hoog)duitse preek in de dertiende eeuw wordt bepaald door drie grote verzamelingen.[130.] Twee daarvan kunnen worden verbonden met de franciscanen, die zich in de tweede helft van de dertiende eeuw sterk manifesteerden op het gebied van de volkstalige geestelijke literatuur.[131.] De postume Duitse preken van Berthold van Regensburg, die kort na 1272 ontstonden, kwamen eerder al ter sprake. De *Schwarzwälder Predigten* ontstonden tegen het einde van de dertiende eeuw, vermoedelijk in een franciscaans milieu in Beieren. Deze collectie omvat twee prekencycli, een voor het tijdeigen (*temporale*) en een voor het eigen der heiligen (*sanctorale*). Net zoals de verzamelde preken van Berthold dienden ook de *Schwarzwälder Predigten* om wereldgeestelijken van toepasselijk preekmateriaal te voorzien.[132.]

De *Sankt Georgener Predigten* vormen de oudst bekende Duitstalige prekenbundel die geen modelteksten voor wereldgeestelijken of andere professionele predikers levert.[133.] De ordening naar de kerkelijke kalender die voor homiletische handboeken - maar ook voor andersoortige verzamelingen, zoals cycli van kloosterpreken - de meest voor de hand liggende is, ontbreekt hier.[134.] Bovendien treffen we, naast teksten met

onmiskenbare preekkenmerken, teksten aan die eerder als traktaten moeten worden aangemerkt. Daarnaast zijn er ook korte stukjes opgenomen die niet veel meer omvatten dan een lang citaat of een excerpt.[135.] De laatste die zich intensief met de *Sankt Georgener Predigten* heeft beziggehouden, Kurt Otto Seidel, stelt dat het tekstconglomeraat stof bood voor de opbouw van het persoonlijk geestelijk leven, waarbij de teksten ofwel individueel ofwel gemeenschappelijk (voor)gelezen konden worden: 'Die Primärsammlung war als Betrachtungs- und Erbauungsbuch gedacht.'[136.] Vanwege dit specifieke doel konden in de *Sankt Georgener Predigten* ook andere teksten dan preken worden opgenomen, zolang ze maar van nut waren voor het meditatieve leven.

De veertiende eeuw geldt als het hoogtij van de (Hoog)duitse preek.[137.] Omstreeks 1300 begonnen de dominicanen onder aanvoering van Meister Eckhart († 1328) een nieuwe mystieke theorie te ontwikkelen. Zijn befaamde preken vormden het belangrijkste, zij het niet het enige medium voor het uitdragen en de verbreiding van Eckharts speculatieve theologie. De overlevering van deze preken is niet zeer breed en nogal onoverzichtelijk. Dat heeft ongetwijfeld te maken met de veroordeling van een aantal van Eckharts stellingen kort voor zijn dood in 1328.[138.] De preken van Johannes Tauler († 1361), medebroeder en navolger van Eckhart, mochten op een veel breder onthaal rekenen. Ze vonden ruime weerklank, niet alleen in het Duitse taalgebied, maar zeker ook in de Nederlanden.[139.]

De Duitstalige preek ontwikkelde zich in deze periode tot een belangrijk medium in het door clerici van diverse herkomst gevoerde theologische debat en veroverde zich daar een zelfstandige plaats naast het Latijn. Kroongetuige is hier wel de prekenbundel *Paradisus animae intelligentis*, die omstreeks 1340 tot stand moet zijn gekomen.[140.] De bundel bevat meer dan dertig preken van Meister Eckhart, maar daarnaast ook werk van verschillende andere dominicanen (waaronder trouwens een 'Nederlander', Floris van Utrecht) en een karmeliet. Alle preken leveren een bijdrage aan een felle discussie die tussen de franciscanen en de dominicanen woedde over de prioriteit van de zielsvermogens. Waar de minderbroeders op het standpunt staan dat de wil de hoogste zielenkracht is, betogen de dominicanen in de *Paradisus*-preken dat het intellect (*Vernunft*) de wil te boven gaat.

In vergelijking met de preektradities in de omringende taalgebieden is de Middelnederlandse overlevering, om het kort maar krachtig te zeggen, nogal laat en nogal schraal.[141.] In zijn recente overzicht van de Middelnederlandse preek stelt Thom Mertens vast dat het beeld van de overgeleverde prekenbundels wordt bepaald door twee soorten teksten, namelijk evangelie- en epistelpreken en conventspreken. Mertens prefereert dit laatste begrip boven het gebruikelijke (ook door mij meestal

gebruikte) ‘kloosterpreken’, omdat het dan ook collecties uit ‘semi-religieuze’ instellingen zoals de zusterhuizen van het gemene leven kan omvatten.[142.] De Middelnederlandse traditie begint tegen het einde van de dertiende eeuw, veel later dan in de omringende taalgebieden. Weliswaar bestaan er geen compleet overgeleverde bundels van preken op de evangelie- en epistelperikopen, maar op grond van overgeleverde fragmenten kan worden beredeneerd dat deze traditie wel zover terug moet gaan.[143.] Dergelijke homiletische verzamelingen ontstonden in het Oudfrans (bijv. Maurice de Sully) en het Middelhoogduits (bijv. Priester Konrad) meer dan een eeuw eerder.

Ook de conventspreken zijn in dit tijdvak al vertegenwoordigd. Met een beetje goede wil kan men de *Limburgse sermoenen* namelijk tot die categorie rekenen, omdat ze ongetwijfeld voor een religieuze gemeenschap werden geschreven. De invloed van het Middelhoogduits is hier erg groot: tweederde van deze prekenbundel, namelijk 32 teksten, bestaat uit vertaalde *Sankt Georgener Predigten.* Hoewel deze vertalingen een letterkundige waarde op zich vertegenwoordigen, kunnen we op grond daarvan nauwelijks van een Middelnederlandse preektraditie spreken. Het *Limburgse sermoenen*-corpus telt echter nog zestien andere teksten, waarvan een belangrijk aantal naar alle waarschijnlijkheid authentiek Middelnederlands is. Niet al deze teksten zijn direct als preken aan te merken - dat is een van de redenen waarom de term ‘conventspreken’ niet geheel onproblematisch is - maar een aantal behoort zeker tot dit genre. Er is dus reden genoeg om aan te nemen dat er op het einde van de dertiende eeuw wel een kleine, maar oorspronkelijke Middelnederlandse prekenliteratuur bestond, waarover nog maar weinig bekend is.

In de veertiende eeuw werden er nog steeds niet veel Middelnederlandse preken geschreven, al werd het bestand aan bundels met evangelie- en epistelpreken aanmerkelijk uitgebreid. Wellicht wordt deze relatieve armoede aan overgeleverde preekteksten veroorzaakt doordat de dominicanen in de Nederlanden lang niet die dominante positie in het geestelijk leven innamen als in het Duitse taalgebied.[144.] Er bestond aan Nederlandse zijde overigens wel veel belangstelling voor de mystieke preken van Eckhart, Tauler en in mindere mate Heinrich Seuse († 1366).[145.] Hun grootste verbreiding in de Nederlanden kregen deze prekenauteurs echter pas in de vijftiende eeuw. De Moderne Devotie genereerde toen een overstelpende hoeveelheid handschriften met geestelijk proza, waarbij rijkelijk uit de christelijke traditie werd geput. Toen ook kwam bijvoorbeeld de receptie van de liturgische sermoenen van Bernard van Clairvaux op gang, terwijl, zoals al werd opgemerkt, de Hoogliedpreken opvallend afwezig bleven.[146.] In ditzelfde tijdvak bereikte de overlevering van de *Limburgse sermoenen* haar hoogtepunt.

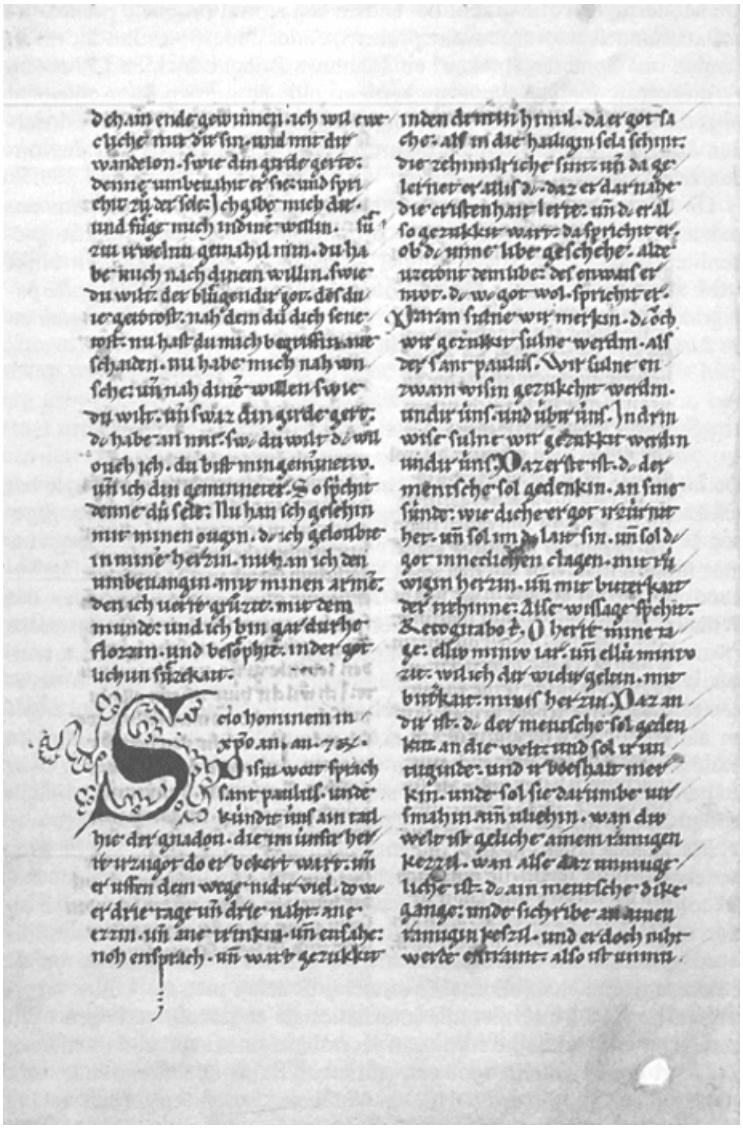
De Moderne Devotie bracht bovendien een aantal originele preken- en collatiebundels voort (conventspreken), onder andere van Jan Storm en Paulus van Someren (preken) en Johannes Brinckerinck en Claus van Euskerken (collaties). Deze preken en collaties werden bijna allemaal opgetekend door nonnen of andere geestelijke zusters. Ze functioneerden doorgaans alleen binnen de muren van het eigen klooster en vonden zelden wijdere verbreiding.[147.]

De *Limburgse sermoenen* uit de late dertiende eeuw vormen dus een eenzame voorpost in een niet zo prominente Middelnederlandse prekenliteratuur. Deze vroege bundel klooster- of conventspreken blijkt sterk afhankelijk van de Middelhoogduitse traditie. In de volgende paragraaf wordt de sterke band tussen de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* nader belicht.

1.3 Sankt Georgener Predigten *en* Limburgse sermoenen

De negentiende-eeuwse grondleggers van de middeleeuwse filologie beschikten soms over een verbazend goed inzicht in hun onderwerp, gegeven het gebrekkige overzicht van de bronnen waar ze het doorgaans mee moesten doen. Dit geldt ook voor de tekstverzameling die nu bekendstaat als de *Sankt Georgener Predigten.* We hebben al gezien dat Wilhelm Wackernagel, briljant leerling van Jacob Grimm, omstreeks 1850 een groep verwante prekenhandschriften had weten samen te stellen, waartoe hij ook het Haagse handschrift met de *Limburgse sermoenen* rekende. Max Rieger, die Wackernagels resultaten postuum uitgaf en aanvulde, vestigde nog eens extra de aandacht op het belang van handschrift G, uit het klooster St. Georgen in het Zwarte Woud. Over de herkomst van de bundel en de anonieme schepper(s) van dit Middelhoogduitse prekenoeuvre, bleven zij echter in het duister tasten.[148.]

Met Kerns editie van de *Limburgse sermoenen* uit 1895 was er voor het eerst een integrale uitgave beschikbaar van een handschrift dat met de collectie uit St. Georgen in verband stond. Ook hier kunnen we alleen maar onder de indruk zijn van de grondigheid waarmee er destijds werd gewerkt: Kern kon handschrift G een maand lang inzien op de Leidse universiteitsbibliotheek, waar hij de tekst met die van H vergeleek (afb. 3).[149.] Maar niet alle internationale contacten verliepen optimaal. De voortreffelijke editie van Kern bleef onbekend aan de historicus Karl Rieder, die in 1908 een editie van de Middelhoogduitse tekst voor zijn rekening nam.[150.] Hoewel Wackernagel en Rieger het belang van het dertiende-eeuwse handschrift G hadden onderstreept, nam Rieder toch handschrift A als basis voor zijn uitgave. De varianten van G werden in het notenapparaat opgenomen en een enkele maal, als de



Afb. 3. Handschrift Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. St Georgen 36, f. 19v, met het begin van Rd. 41.

verschillen heel groot waren, zijn langere passages naar G parallel weergegeven. Rieder stelde alle teksten uit handschrift A op naam van 'der sogenannte St. Georgener Prediger', waarmee hij de indruk wekte dat de verzameling uit 86 *Sankt Georgener Predigten* bestond. Zonder tot directe identificatie over te gaan, verbond hij ook de anonieme auteur met de legendarische Berthold van Regensburg (op wiens levensgeschiedenis hij gepromoveerd was).

Eva Lüders startte in de jaren vijftig van de twintigste eeuw een omvangrijk onderzoek naar de overlevering van de *Sankt Georgener Predigten*, dat een voortzetting van het werk van Wackernagel en Rieder beoogde te zijn en waarin ook de Middelnederlandse overlevering volop werd betrokken. Lüders beschouwde het optreden van Rieder als het zoveelste bewijs van het ongelukkige gesternte waaronder het germanistische onderzoek naar de *Sankt Georgener Predigten* schijnbaar moest plaatsvinden. Rieder koos het verkeerde handschrift voor zijn verder voorbeeldige uitgave, rekende alle preken uit A ten onrechte tot een en dezelfde verzameling en schreef die verzameling bovendien abusievelijk toe aan Berthold van Regensburg. In een artikelenserie begon Lüders alle bekende corpushandschriften - dat wil zeggen: handschriften met vijf of meer *Sankt Georgener Predigten* - uitvoerig te beschrijven.[151.] Haar vroegtijdige dood verhinderde haar haar werk te voltooien, maar Lüders maakte zeer belangrijke vorderingen. Op grond van zorgvuldige vergelijking van overleveringsgegevens kon zij uitmaken dat de oorspronkelijke *Sankt Georgener Predigten*-verzameling bestond uit 39 preken, en wel de Rieder-nummers Rd. 36-66 en 68-75. (Handschrift G bevatte naar alle waarschijnlijkheid de hele serie, maar het breekt af midden in Rd. 71). De nummers Rd. 1-35, 67 en 76-86 staan sindsdien te boek als de *Schweizer Predigten.*[152.] Bovendien verliet Lüders het idee dat de *Sankt Georgener Predigten* het werk van één auteur waren; volgens haar gaat het om een compilatie van bestaand werk, die mogelijk met wat nieuw geschreven materiaal werd uitgebreid. Lüders sprak daarom niet meer van de 'Sankt Georgener Prediger', maar duidde de prekencompilatie aan als de *Sankt Georgener Predigten.* De werkwijze van Lüders vond navolging in de Nederlanden, waar eerst Robrecht Lievens en later G.C. Zieleman uitvoerige beschrijvingen van Middelnederlandse handschriften uit de *Sankt Georgener Predigten/Limburgse sermoenen*-traditie produceerden.[153.]

Begin jaren zestig van de twintigste eeuw liet Wolfgang Frühwald een monografie verschijnen over wat bij hem nog steeds 'der St. Georgener Prediger' heet.[154.] Hij stelde zich enerzijds ten doel om de gedachtewereld achter de oorspronkelijke *Sankt Georgener Predigten*-cyclus te kenschetsen en anderzijds om de ontwikkelingen in kaart te brengen die de tekstverzameling gedurende de Middeleeuwen onderging. Frühwald

onderstreepte nog eens dat we hier met kloosterpreken te maken hebben. Zowel de aangesneden thematiek als de overleveringsgegevens laten geen andere mogelijkheid toe. Bij zijn analyse van de inhoud onderscheidt Frühwald een aantal stofcomplexen binnen de *Sankt Georgener Predigten*, namelijk preken over Maria (Rd. 47-49, 55, 64 en 69), Christus (Rd. 38, 58, 63, 70 en 72), de liturgie (onder andere Rd. 39, over Stephanus, Rd. 50, over de apostelen, Rd. 51, over Allerheiligen en Rd. 61, over Paulus) en het kloosterleven (Rd. 54, 62, 73, 74).[155.] Hier blijkt dan meteen dat veel *Sankt Georgener Predigten* zich niet gemakkelijk in een schema laten dwingen, want de helft van de teksten is in deze globale thematische indeling niet inpasbaar.

Mocht nu het beeld zijn ontstaan van een verzameling van eenvoudige - om niet te zeggen brave - kloosterpreken voor nonnen, dan is dat niet helemaal terecht. Frühwald is zelf de eerste die aandacht vraagt voor het hoge theologische niveau dat sommige *Sankt Georgener Predigten* halen.[156.] Zijn kroonvoorbeeld is Rd. 56, een lang traktaat waarin wordt gespeculeerd over de Triniteit. Hoewel de tekst *strictu sensu* niet over de mystieke eenwording spreekt, valt toch het gebruik van typische beelden uit de mystieke traditie in het oog: de innerlijke ogen, de ladders van de ziel, de spiegel der godheid, het smaken van God, en 'last but not least', de *visio beatifica* (zie ook § 4.1). Blijft Rd. 56 nog aan de beschouwende kant, er is ook een *Sankt Georgener Predigt* die de mystieke ontmoeting met God daadwerkelijk beschrijft, namelijk Rd. 60. Deze tekst, beter bekend als het palmboomtraktaat, zal ons in dit boek nog geregeld bezighouden.[157.]

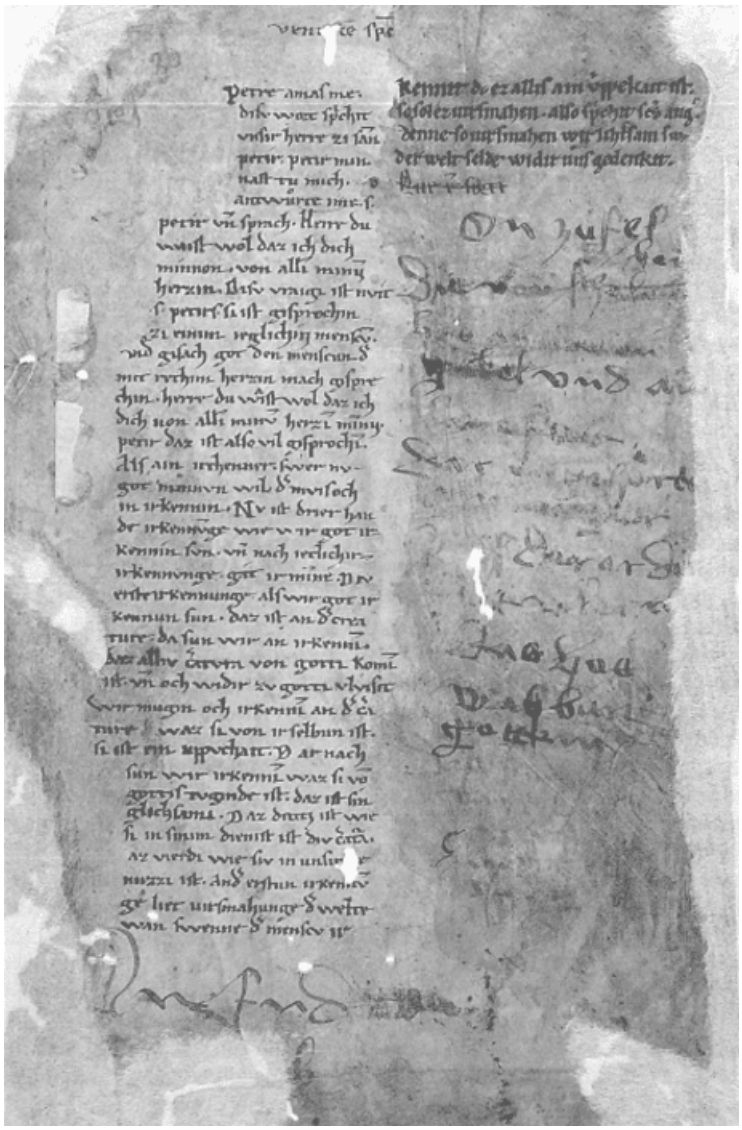
De *Sankt Georgener Predigten* vormen het onderwerp van het 'Habilitationsschrift' van Kurt Otto Seidel uit 1994, waarvan in 2003 de handelseditie is verschenen.[158.] Deze studie, die vooral voortbouwt op het werk van Lüders, gaat uit van de 'überlieferungsgeschichtliche Methode', die de laatste decennia inde germanistiek door toedoen van Kurt Ruh en zijn 'Würzburger Forschungsgruppe' breed ingang heeft gevonden.[159.] Seidels onderzoek naar de tekst- en overleveringsgeschiedenis van de *Sankt Georgener Predigten* omvat zowel het Duitse als het Nederlandse taalgebied en omspant het tijdvak van de dertiende tot en met de vijftiende eeuw. De overlevering van deze verzameling van kloosterpreken wordt onderverdeeld in twee takken. De oorspronkelijke x-tak kent een vrij smalle overlevering, die zich vrijwel geheel tot het Alemannische taalgebied beperkt (dat globaal de Elzas, het Zwarte Woud en het Duitstalige deel van Zwitserland beslaat). De y-tak is veel breder overgeleverd en kent ook een veel groter verspreidingsgebied, dat tot in de Nederlanden reikt. De Middelnederlandse *Limburgse sermoenen*-overlevering hoort ook in deze tak thuis.

De belangrijkste bijdrage van Seidel aan het onderzoek van de *Sankt*

Georgener Predigten is misschien wel de zeer vroege datering die hij voorstelt. Seidel kon als eerste gebruikmaken van Gumberts herdatering van handschrift H, dat nu de oudste tekstgetuige uit de y-tak is, ook ten opzichte van de Middelhoogduitse overlevering. Het erkend oude handschrift G, dat tot de x-tak behoort, werd ondertussen door de paleografe Karin Schneider grondig bestudeerd in haar atlas van Duitstalige handschriften uit de dertiende eeuw.[160.] G figureert in het hoofdstuk over het laatste kwart van de dertiende eeuw; het jaartal 1300, dat in de literatuur vaak met G wordt verbonden, geldt voor Schneider als een uiterste grens. G kan dus nog wat ouder zijn dan H. Zo bestaan er nog twee dertiende-eeuwse handschriften met een min of meer volledige *Sankt Georgener Predigten*-cyclus, die bovendien tot de verschillende hoofdtakken van de overlevering behoren (zie p. 52).

Aan deze corpushandschriften gaan nog twee eerdere blijken van *Sankt Georgener Predigten*-overlevering en -receptie in de dertiende eeuw vooraf. In handschrift G is als schutblad een perkamenten blad bijgebonden waarop een deel van Rd. 59 geschreven is (afb. 4).[161.] Dat dit fragment niet uit een handschrift met een *Sankt Georgener Predigten*-verzameling komt, wordt bewezen door het feit dat op ditzelfde blad een Latijnse tekst *De sancta Maria virgine* is weergegeven. Het schrift van deze zogenoemde 'Vorderspiegel' is onmiskenbaar ouder dan dat van handschrift G; het wordt nog voor het midden van de dertiende eeuw gedateerd.[162.] Seidel plaatst deze versie van Rd. 59 in de x-tak van het stemma van de *Sankt Georgener Predigten.*[163.] Verder wordt vrij ruim geciteerd uit Rd. 54 in *Die heilige Regel für ein vollkommenes Leben*, een instructie voor religieuzen uit het midden van de dertiende eeuw.[164.] Daarbij wordt gebruik gemaakt van een tekst die noch in y noch in z thuishoort, maar die wel leesfouten uit de y-tak bevat. Dat impliceert, zo stelt Seidel, dat de brontekst voor *Die heilige Regel* niet tot de voorgeschiedenis, maar tot de tekstgeschiedenis van de *Sankt Georgener Predigten* behoort.[165.]

Op grond van deze gegevens komt Seidel tot zijn vroege datering van de *Sankt Georgener Predigten.*[166.] Hij relativeert in de eerste plaats de tijdsbepaling *drivzehen hvndirt iar* naar handschrift G in Rd. 56 (f. 75ra), die naar een datering van de bundel omstreeks 1300 zou verwijzen: deze is op zichzelf al vrij vaag en wordt bovendien in de overlevering voortdurend aangepast. De datering van het handschrift G in het laatste kwart van de dertiende eeuw is met deze tijdsbepaling niet in overeenstemming te brengen. Aangezien Rd. 59 al voor 1250 in de x-redactie beschikbaar was en Rd. 54, naar een andere redactie dan x of y, omstreeks 1250 voor *Die heilige Regel* benut kon worden, moet worden aangenomen dat het complete corpus van 39 *Sankt Georgener Predigten* al voor het midden van de dertiende eeuw is ontstaan.[167.] Gezien de



Afb. 4. Handschrift Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. St Georgen 36. De zogenoemde ‘Vorderspiegel’, met een deel van de tekst van Rd. 59.

dominantie van het Alemannische dialect in de vroege overlevering van de gehele, oudste x-tak en in de vroege tekstgetuigen van de y-tak, is een ontstaan van de *Sankt Georgener Predigten* in het Duitstalige gebied ten zuiden van de lijn Karlsruhe-Neurenberg en westelijk van de lijn Neurenberg-Konstanz zeer waarschijnlijk.

De Middelnederlandse teksttraditie neemt binnen de *Sankt Georgener Predigten*-overlevering duidelijk een eigen plaats in. Zij hoort in haar geheel in de y-tak van het stemma thuis, waarbij het overgrote deel daarbinnen een aparte zijtak y2 inneemt.[168.] In de neerlandistiek wordt deze prozaverzameling uit y2 al sinds jaar en dag als de *Limburgse sermoenen* aangemerkt en ik zal mij bij dat gebruik aansluiten. Tot deze Middelnederlandse tekstgroep worden zowel de 35 vertaalde *Sankt Georgener Predigten* gerekend als de zestien teksten die in de oudste tekstgetuige, handschrift H, zijn toegevoegd (Bijlage II geeft een overzicht van de opschriften van de *Limburgse sermoenen* volgens handschrift H, die in dit boek als titels gebruikt zullen worden). Wanneer ik in het vervolg van *Limburgse sermoenen* spreek, bedoel ik de collectie van 48 teksten uit de y2-tak zoals die in H wordt aangetroffen.

De y2-tak met de *Limburgse sermoenen* telt zes Middelnederlandse corpushandschriften met vijf of meer vertaalde *Sankt Georgener Predigten.* De gehele corpusoverlevering omvat bij Seidel 28 handschriften plus vier fragmentarisch bewaarde codices; de y2-overlevering vormt dus ongeveer een zesde van de gehele traditie.[169.] Buiten het ondertussen uitvoerig besproken H gaat het om de volgende handschriften (Bijlage III biedt een systematisch overzicht van de inhoud van deze handschriften):

- Amsterdam, Universiteitsbibliotheek, I E 28 (Am), ontstaan omstreeks 1450, gezien het dialect in Brabant, maar nadere gegevens over de herkomst ontbreken. Het handschrift bevat een groot aantal *Limburgse sermoenen*, maar vaak in de vorm van zelfstandige bewerkingen of excerpten.[170.] Daarnaast is een tweetal andere teksten opgenomen, waarvan *Een scoen sermoen van onser liever vrouwen hemelvaert* ook in handschrift Br2 verschijnt. Het andere werkje is getiteld *Onz veel reden wast nutte ende orberlic*; het is aangehecht aan Rd. 63/Ls. 28.[171.]
- Krakau, Biblioteka Jagiellońska (*olim* Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu. 1087 (BI)) bevat een verzameling van 21 *Limburgse sermoenen*, in een eigen volgorde en soms ook in bekorte vorm. Daarnaast bevat het een aantal andere, vrij omvangrijke teksten, zoals *Visio Tnugdali* en *Sint Patricius' vagevuur* en ook *Van den geesteleken tabernakel* door Jan van Ruusbroec. Het handschrift dateert uit het laatste kwart van de vijftiende eeuw en is

afkomstig van de regularissen van Nazareth bij Geldern, waar het waarschijnlijk ook geschreven werd. Nazareth legde in de tweede helft van de vijftiende eeuw een bijzonder grote en rijke collectie van mystiek-geestelijke literatuur aan. In niet minder dan vier daarvan bevinden zich teksten uit het *Sankt Georgener Predigten*-complex (zie § 4.1).[172.]

- Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 1959 (Br1) bevat een prekenverzameling, voornamelijk bestaande uit *Limburgse sermoenen*, maar ook Johannes Tauler en enkele onbekende predikers zijn vertegenwoordigd. Het moet zijn ontstaan omstreeks 1450, gezien de taal in Brabant, maar verdere lokaliseringsgegevens ontbreken geheel.[173.]
- Brussel, Koninklijke Bibliotheek, II 2454 (Br2) werd in 1463 geschreven door ene zuster Woutruyt. Het berustte in de bibliotheek van de regularissen van Sint-Luciëndal te Sint-Truiden, dat wel het thuisklooster van Woutruyt zal zijn geweest. Het handschrift beoogt een *onsen liever vrouwen Marien spieghel* te zijn en verzamelt daartoe allerlei prozateksten over de Moeder Gods. Daaronder bevinden zich zes stukken uit de traditie van de *Limburgse sermoenen*, in een tamelijk eigenzinnige rangschikking.[174.]
- Cuyk, Kruisherenklooster St.-Agatha, C 20 (La), dankt zijn siglum aan de germanist Langenberg, die dit lang verloren gewaande handschrift in 1902 had beschreven. De codex werd door G.C. Zieleman teruggevonden bij de kruisheren te Cuyk, die het in 1907 hadden gekregen van pastoor Berning uit Remsede (bij Osnabrück). Aangezien Berning meer handschriften uit de collectie van het Windesheimse regulierenklooster Frenswegen (bij Nordhorn) heeft bezeten, zal ook handschrift La daar vandaan komen. Het gebruikte oostelijk Middelnederlandse dialect wijst ook in die richting. Het handschrift dateert uit de periode 1450-1470. De volgorde van de opgenomen *Limburgse sermoenen* stemt helemaal overeen met handschrift H. Helaas breekt het handschrift af midden in Rd. 62/Ls. 20, zodat we niet meer kunnen vaststellen of er ook toegevoegde *Limburgse sermoenen* in dit handschrift waren opgenomen.[175.]

De Middelnederlandse overlevering van de y2-tak omvat verder zeker vijftien handschriften met ‘Streuüberlieferung’, waarin dus minder dan vijf vertaalde *Sankt Georgener Predigten* zijn opgenomen. Aan deze verspreide overlevering is zowel in de neerlandistiek als in de germanistiek nog weinig aandacht besteed. Ook in dit boek zal ze hooguit een bijrol spelen. Vanuit het perspectief van de *Limburgse sermoenen* moet Seidels ‘Streuhandschrift 43’ uit Wenen ook tot de corpushandschriften worden gerekend. Het bevat weliswaar slechts twee vertaalde *Sankt Georgener Predigten*, maar daarnaast drie toegevoegde *Limburgse sermoenen.* We kennen aan dit handschrift het siglum W2 toe, aangezien er

al een corpushandschrift W met *Sankt Georgener Predigten* bekend is. We hebben nu dus te rekenen met zeven corpushandschriften met *Limburgse sermoenen.*

- Wenen, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 15.258 (W2), daterend van omstreeks 1450, is afkomstig uit de bibliotheek van de regulieren van Rooklooster. De codex is daar vermoedelijk ook ontstaan, al ontbreken harde bewijzen. Het handschrift is een convoluut in twee delen. Het eerste deel bevat het *Manuale* ofwel *Augustijns hantboec*, in het tweede zijn, naast vijf *Limburgse sermoenen*, een traktaat over de zeven canonieke uren en Jan van Schoonhovens eerste brief uit Eemstein opgenomen.[176.]

Het is nu zaak om het eigen karakter van de Middelnederlandse traditie scherper in beeld te krijgen. Ook daarvoor kunnen we terugvallen op belangrijk voorwerk dat door germanisten is verricht.[177.] Op het niveau van de tekstverzameling zijn dit de belangrijkste verschillen tussen de Middelhoogduitse *Sankt Georgener Predigten* en de Middelnederlandse *Limburgse sermoenen*:

- de *Sankt Georgener Predigten* Rd. 42, Rd. 43, Rd. 45 en Rd. 46 ontbreken in de *Limburgse sermoenen*-overlevering. Met name de laatste drie zijn ook niet veel meer dan citatenverzamelingen. Hoewel het in alle gevallen om zeer korte teksten gaat en hun geringe lengte op zichzelf de reden zou kunnen zijn waarom ze niet werden meevertaald, geeft de overlevering aanleiding om aan te nemen dat de *Limburgse sermoenen* werden gemaakt op basis van een legger waarin deze vier tekstjes al ontbraken. Er bestaat namelijk een Middelnederduits handschrift uit de y-tak (Bi) waarin ze ook niet voorkomen.[178.]
- in drie gevallen worden twee kortere *Sankt Georgener Predigten* door een eenvoudige ingreep omgevormd tot één nieuw *Limburgs sermoen*: Rd. 64 en Rd. 69 vormen samen Ls. 21 Rd. 44 en Rd. 74 werden gebruikt om Ls. 26 te maken en uit Rd. 66 en Rd. 75 werd het nieuwe Ls. 29 samengesteld (zie § 2.2). Op zich is het trouwens geen bijzonderheid dat twee *Sankt Georgener Predigten* worden samengevoegd; de geringe lengte van sommige teksten lokte daartoe uit, zoals ook in de Duitse overlevering is te zien.[179.]
- enkele malen worden *Sankt Georgener Predigten* volgens een compilatie- of een mozaïektechniek tot nieuwe *Limburgse sermoenen* omgewerkt. Dit gebeurt in het zojuist genoemde Ls. 26, dat een contaminatie vormt van Rd. 44 en Rd 74, waarbij de tekst is herschikt. Ls. 23 maakt gebruikt van de stof van Rd. 71, maar ordent die anders en laat ook materiaal weg (zie § 2.2).
- in de Middelnederlandse handschriften van de y2-tak worden nog

meer dan elders in de *Sankt Georgener Predigten*-overlevering teksten van elders toegevoegd.[180.]

Ook op het niveau van de teksten zijn de *Limburgse sermoenen* hier en daar aangepast ten opzichte van hun belangrijkste bron.[181.] De Middelnederlandse vertalingen zijn door allerhande kleine weglatingen en toevoegingen beter gestroomlijnd dan de *Sankt Georgener Predigten.* De vertaler had ook veel oog voor de vorm van zijn werk, want hij probeert daarin meer eenheid aan te brengen. De oorspronkelijke teksten zijn uitdrukkelijk op nonnen gericht en bevatten tal van vrouwelijke aanspreekvormen. In de *Limburgse sermoenen* zijn die doorgaans vervangen door algemenere formuleringen, waardoor de Middelnederlandse vertaling een grotere en minder nauw omschreven kring van toehoorders kon aanspreken. Daarmee houdt ook verband de omzetting naar de eerste persoon meervoud, waar de *Sankt Georgener Predigten* in de tweede persoon meervoud geschreven zijn. Spreekt in de Duitse preken een met kerkelijk gezag bekleed prediker de gelovigen vanaf een zekere afstand toe, in de *Limburgse sermoenen* maakt die spreker als het ware deel uit van de gemeenschap.

Binnen de overlevering van de *Limburgse sermoenen* neemt handschrift H een wat afwijkende plaats in. Het geeft regelmatig unieke varianten die noch in het oorspronkelijke Middelhoogduits noch in de rest van de Middelnederlandse (corpus)overlevering voorkomen.[182.] De tekst van H moet een lichte bewerking van de oorspronkelijke Middelnederlandse vertaling zijn. De meest in het oog springende wijziging die het heeft ondergaan, is dat de tekst speciaal is toegesneden op een mannelijk publiek. Zoals in alle y2-handschriften zijn de oorspronkelijke verwijzingen naar een publiek van vrouwelijke religieuzen algemener geformuleerd, maar een aantal keren worden in H broeders als lezers of toehoorders aangesproken. In het (unieke) register op H wordt bijvoorbeeld zo naar Ls. 40 verwezen: *Det sin de XII vrogte ende es een orberlic sermoen als de brudere onsen here suln ontfaen, ende es lanc.*[183.] De rest van de corpushandschriften kent dergelijke verwijzingen naar een mannenpubliek niet, zelfs La en W2 niet, die beide afkomstig zijn uit mannenkloosters.[184.] Het gaat hier blijkbaar om een typisch kenmerk van H, dat als het ware het eigen karakter van dit handschrift binnen de traditie van de *Limburgse sermoenen*-overlevering onderstreept (een overzicht van de betreffende passages in Bijlage IV).

Gezien de gemeenschappelijke varianten die ze tegenover H hebben, moeten alle overige corpushandschriften met *Limburgse sermoenen* teruggaan op een stidium in de overlevering dat aan H voorafgaat.[185.] Dit kan slechts één verloren corpushandschrift hebben omvat, maar eventueel ook een hele reeks. Het is zinvol om dit overleveringsstadium apart te benoemen, aangezien dit de allervroegste fase in de tekstge-

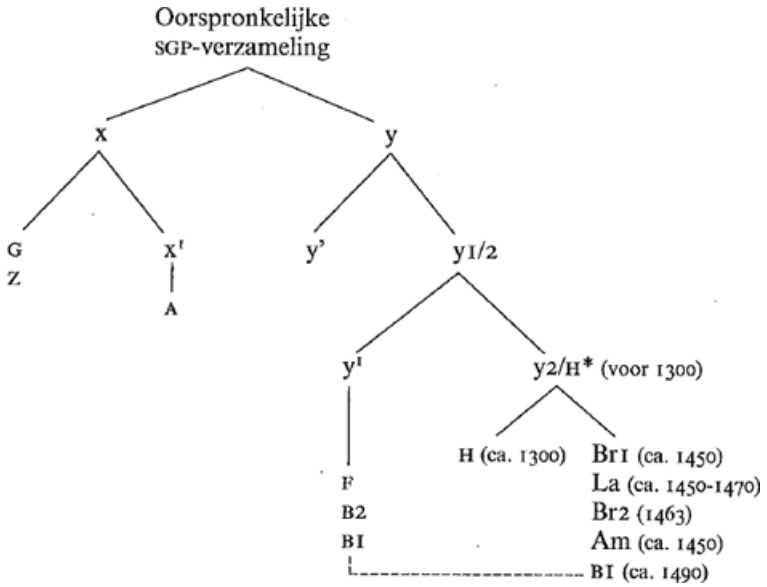
schiedenis van de *Limburgse sermoenen* belichaamt. In dit stadium namelijk kwam de Middelnederlandse vertaling van de *Sankt Georgener Predigten* tot stand, werden enkele keren twee kortere *Sankt Georgener Predigten* tot een langer *Limburgs sermoen* samengevoegd en werden tal van grotere en kleinere redactionele wijzigingen doorgevoerd. Aangezien vrijwel alle zestien toegevoegde *Limburgse sermoenen* in andere corpushandschriften of elders opduiken, mogen we aannemen dat ze alle zestien al in dit allervroegste stadium voorhanden waren. In het vervolg duid ik dit beginstadium van de geschiedenis van de *Limburgse sermoenen* aan als H*.[186.]

> In theorie zou H* een grotere omvang kunnen hebben bereikt dan die van de thans bekende 48 *Limburgse sermoenen*, namelijk wanneer bepaalde teksten die in de y2-overlevering verschijnen al tot deze vroege overleveringsfase hebben behoord, maar in handschrift H zijn weggelaten. Voorlopig ga ik er echter vanuit dat H, ondanks zijn eigenzinnige karakter, de complete oorspronkelijke *Limburgse sermoenen*-verzameling representeert.

Er bestaat overigens ook een vrij smalle Middelnederlandse overlevering van *Sankt Georgener Predigten* die tot de y1-tak gerekend moet worden.[187.] Daartoe behoort zelfs een corpushandschrift in een oostelijk Middelnederlands dialect (B2).[188.] Het handschrift is afkomstig uit het al eerder genoemde regularissenklooster Nazareth in Geldern, dat aan het einde van de vijftiende eeuw een opmerkelijk kruispunt vormde in de overlevering van de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen.* Het bezat immers ook het corpushandschrift BI, dat in y2 thuishoort, maar waarvan sommige teksten ook varianten uit y1 bevatten (zie § 4.1). De Middelnederlandse y1-overlevering is overigens een geheel vijftiende-eeuwse aangelegenheid.[189.]

We kunnen nu een stemma opstellen van de *Limburgse sermoenen*-overlevering. Omwille van het overzicht worden ook de hoofdtakken van de *Sankt Georgener Predigten*-overlevering weergegeven, waarbij van de kleinere x-tak tevens de belangrijkste handschriften A, B2, F, G en Z zijn opgenomen. De y2-tak van de *Sankt Georgener Predigten* valt samen met de *Limburgse sermoenen*-overlevering. Dat H een eigen zijtak in het stemma inneemt, staat inmiddels wel vast. Aangezien de onderlinge verhouding tussen de overige corpushandschriften nog onduidelijk is, zijn ze hier als groep in het stemma opgenomen.[190.]

Stemma *Limburgse sermoenen*-overlevering



Het stemma maakt in een oogopslag duidelijk dat de overlevering van de *Limburgse sermoenen* in chronologisch opzicht twee zwaartepunten heeft: een in de late dertiende en een in het midden van de vijftiende eeuw. De tweedee piek mag op het conto van de Moderne Devotie met haar intensieve hervormingsactiviteiten in de vijftiende eeuw worden geschreven. De *Limburgse sermoenen*-receptie beleefde in ieder geval qua omvang haar hoogtepunt eerst in dat tijdvak. Maar in deze studie zal de interesse voornamelijk uitgaan naar de vroegste, dertiende-eeuwse geschiedenis van de *Limburgse sermoenen*, toen deze prekenbundel werd aangelegd met het oog op een welbepaalde, vermoedelijk kleine doelgroep. Deze verzameling, die het oudste geestelijk proza in het Nederlands bevatte, mag gelden als een mijlpaal in de literatuurgeschiedenis van de Lage Landen. De vraag rijst nu in welk milieu de samensteller van de *Limburgse sermoenen* gesitueerd kan worden. In de volgende paragraaf proberen we, als opstap naar een antwoord, eerst de ontstaanssituatie van de *Sankt Georgener Predigten* in beeld te brengen.

1.4 *Een cisterciënzer literatuur in de volkstaal?*

Het is niet moeilijk om aan te tonen dat de *Sankt Georgener Predigten* op een publiek van religieuzen waren gericht. Het monastieke aspect is in de *Limburgse sermoenen*-traditie misschien wat afgezwakt, maar tot een fundamentele perspectiefwijziging is het zeker niet gekomen. Zo wendt Ls. 1 (Rd. 37) zich meteen, in de wij-vorm, tot *gestelike lide.* In het typische allegorische taalgebruik van de *Limburgse sermoenen* heet het dat zij een schild met drie punten dragen:

> En ort [= een uiteinde] dat sin ons heren gebot ende sin leringe: die sal der mensce vlitelike hauden ende sinen rade na volgen. Dander ort es ene igelicke regele. Terde [= de derde] es die settinge [= (klooster)statuut] die mer ons set ende heit. Dat sal der mensche gutlike ende vrolike behauden ende sal sin herte dar tu ordeniren dat willeglike gehorsam sie sinre meesterscap ende sire ordenen.[191.]

Ook deze passage uit Ls. 3 (Rd. 39), over kloostergeloften en kloosterregels, is veelzeggend:

> Nu sin [= zijn er] menegerhande regelen ende geestelic leven, ende igelic heft sin gesetten ende sine regele. Mer die utgenomen dinc die sin in een igeliken geesteliken levene gelic, dats armude, kuscheit ende gehorsamheit. Dits ene regele dis rades. Sonder die mag mi [= men] wale behalden bliven, mer dits sekerliker.[192.]

Gods gebod geldt uiteraard voor alle christenmensen, maar deze specifieke verwijzingen naar regel, geloften en *settinge* kunnen alleen maar op kloosterlingen betrekking hebben. Ls. 13 ten slotte, in het opschrift al aangekondigd als *Dit spriet van gesteliken levene*, laat iedere ruimte voor twijfel verschrompelen. In deze lange verhandeling over het geestelijk leven als een verblijf in het hemelse Jeruzalem wordt met stelligheid beweerd *dat dat onmogelic sie dat enech mensche uten clostere ter hellen vare.*[193.]

Talrijk ook zijn de toespelingen op activiteiten en gewoonten die typerend zijn voor het leven in een kloostergemeenschap, zoals vasten, venie nemen (door middel van een afgesproken gebaar of houding schuld bekennen) of kapittel houden. In de volgende passage uit Ls. 10 (Rd. 51) worden verschillende van deze activiteiten besproken vanuit het perspectief van de geestelijke hoogvlieger, die men in religieuze gemeenschappen kennelijk nogal eens aantreft:

> Wi en sulen enweder vore nog agter varen; wi sulen altoes varen in der gemeinden. Nu willen sulke [= sommige] lide vore varen ende willen eer vligen eerse gevideren [= veren krijgen]. Dat sin degene die sig sonderliker saken ane nemen ende willen luttel eten ende drenken ende noch men [= minder] slapen ende en willen nemmer erwarmen op haren bedde ende nemen also vele venien ende disciplinen dasse al doef werden ende en weten nit watse duen. Entrowen [= echter], alse wanen vligen, so vallense ende werden decke die egterste die di vorste wanen sin.[194.]

De auteur van dit *Limburgse sermoen* bepleit dus de gulden middenweg, ook voor mensen die in kloosters leven. Dat neemt niet weg dat zij een ander doel in hun leven hebben. In Ls. 4 (Rd. 40) wordt de geestelijke leefwijze vergeleken met een bes die, als men erin bijt, eerst bitter is, vervolgens zoet wordt en uiteindelijk 'getemperd' smaakt. Dat is het kloosterleven in een notendop.[195.]

De wereld is overigens niet helemaal afwezig in de *Limburgse sermoenen*, maar dan alleen voorzover ze de kloosterling een kwalijk tegenvoorbeeld verschaft. In Ls. 1 vinden we het volgende beeld: *Hofsce vrouwen plegent sich te verwene* [= verven] *met witter varwen ende met roder. Also sal sich di sele verwen met kuscheide ende met gedenckenisse ons heren martelen.*[196.] De auteur van dit *Limburgse sermoen* gebruikt zijn kennis van de mode op het gebied van de cosmetica om zijn (vrouwelijke) publiek een geestelijke les te leren. Op vergelijkbare wijze wordt in Ls. 10 de oproep van de engel uit de Apocalyps vergeleken met een uitnodiging voor een belangrijk hoffeest: het is volkomen ongepast om die te weigeren.[197.] Maar dit soort gevallen blijven uitzonderingen. In de *Limburgse sermoenen* en de *Sankt Georgener Predigten* overheerst de monastiek-geestelijke thematiek op alle fronten. Niettemin zeggen de aangehaalde passages wel iets over het beoogde publiek van deze preken, dat kennelijk goed op de hoogte was van de gebruiken en omgangsvormen in de hoogste kringen.

Het kost evenmin veel moeite om te demonstreren dat de *Sankt Georgener Predigten*-verzameling oorspronkelijk op vrouwen gericht was. Wanneer het oudste Middelhoogduitse corpushandschrift G specifieke referenties aan zijn publiek bevat, dan verwijzen die vrijwel altijd naar zusters. Om een voorbeeld uit Rd. 50 (Ls. 9) te noemen: *Swer Got minnet, der minnet ouch sine swestir in Got. Swer ouch sine swestir hazzet, der hazzet ouch Got.*[198.] Een enkele keer verwijst ook de gekozen thematiek rechtstreeks naar een publiek van vrouwelijke religieuzen. In Rd. 62 (Ls. 20) worden aan de hand van de drie dochters van Job, genaamd Dies, Cassia en Cornustibir, drie soorten van geestelijken omschreven: de novicen, de gevorderden en de volkomenen. Vervolgens

worden de acht letters van het woord *mulieres* verbonden met de deugden die iemand met een geestelijke leefwijze moet nastreven: *munda, verecunda, leta, justa, erecta, robusta, electa, sociata.* Binnen de *Limburgse sermoenen*-traditie is de situatie hooguit gradueel gewijzigd. Handschrift H is met zijn verwijzingen naar broeders een unieke uitzondering, maar het neemt Rd. 62 min of meer ongewijzigd over. De meeste *Limburgse sermoenen*-handschriften kunnen ook worden verbonden met kringen van kloosterzusters. Blijkbaar is dat het natuurlijke ontstaansmilieu voor zowel de *Sankt Georgener Predigten* als de *Limburgse sermoenen.*

We kunnen dus concluderen dat de *Sankt Georgener Predigten* hun oorsprong vinden in de *cura monialium.* De zielzorg van nonnen en andere geestelijke vrouwen was een van de krachtigste generatoren van de middeleeuwse geestelijke literaturen in de volkstaal.[199.] Onder invloed van diverse maatschappelijke ontwikkelingen - nieuwe economische verhoudingen, een betere scholing, religieus elan - ontstonden er vanaf de twaalfde eeuw talrijke religieuze hervormingsbewegingen, waaraan opvallend veel vrouwen deelnamen. Vooral onder deze vrouwelijke religieuzen ontstond een groeiende behoefte aan geestelijke literatuur in de eigen taal. In bepaalde hervormingsgezinde bewegingen groeide het verstrekken van geestelijke lering in schriftelijke vorm daardoor uit tot een tamelijk gewoon onderdeel van de pastorale zorg van vrouwen. Ook de *Sankt Georgener Predigten* zijn ontstaan vanuit de ontmoeting tussen hervormingsgezinde geestelijken en vrouwelijke religieuzen, kloosterzusters in dit geval, die behoefte hadden aan geschikte leesteksten waarmee het persoonlijk geestelijk leven kon worden geïntensiveerd.

De kloosterlijke signatuur van de *Sankt Georgener Predigten* heeft nooit ter discussie gestaan, maar over de vraag in welke orde ze gesitueerd zou moeten worden, is veel gedebatteerd. In de loop der jaren is deze prekenbundel met bijna alle belangrijke kloosterorden in verband gebracht: benedictijnen, cisterciënzers, franciscanen en dominicanen.[200.] Dat de franciscaanse connectie daarbij een van de hardnekkigste is geweest, is vooral te wijten aan Rieders ongelukkige speculaties over Berthold van Regensburgs betrokkenheid bij het ontstaan van de *Sankt Georgener Predigten.* Frühwald wees de eerste Duitse bundel met kloosterpreken na zorgvuldige analyse echter aan de grijze orde toe. ‘Wir haben an einen Zisterzienser als Sammler und für weite Strecken des Buches an einen Mönch desselben Ordens als Verfasser zu denken.’ Samen met Augustinus is Bernard van Clairvaux de meest aangehaalde kerkvader in de *Sankt Georgener Predigten.* Als de prekenbundel in de eerste helft van de dertiende eeuw ontstond, is dat inderdaad een argument dat nog wel enig hout snijdt. De werken en de ideeën van de abt

van Clairvaux raakten daarna echter zo wijd verbreid dat het citeren van hem in een bepaalde tekst weinig meer zegt over de geestelijke richting waaruit die tekst zou kunnen stammen. In laat-dertiende-eeuwse teksten uit franciscaanse kringen, zoals de *Baumgarten geistlicher Herzen* (zie § 2.10), worden Bernardus' werken bijvoorbeeld al volop aangehaald. De belangstelling die de *Sankt Georgener Predigten* voor Hoogliedmystiek, voor Maria en voor de passie van Christus tentoonspreiden, duidt ook op cisterciënzer invloed.[201.]

Seidels onderzoek naar de overleveringsgeschiedenis van de *Sankt Georgener Predigten* leverde nog enkele nieuwe argumenten voor een cisterciënzer achtergrond op. *Die heilige Regel*, vrijwel zeker uit die orde afkomstig, citeert al omstreeks het midden van de dertiende eeuw ruim uit een van de *Sankt Georgener Predigten.* Ook Seidels datering van de *Sankt Georgener Predigten*-compilatie omstreeks 1230 zou een indicatie kunnen zijn. De cisterciënzer orde maakte toen namelijk een krachtige bloeiperiode door. Dat geldt ook wel voor de pas gestichte bedelorden, maar het is de vraag of in hun midden zo vroeg al een literair project van deze omvang tot stand had kunnen komen. Voor de benedictijnen zou de vroege datering van de *Sankt Georgener Predigten* historisch gezien geen beletsel zijn. Deze oude orde bevond zich in de eerste helft van de dertiende eeuw echter in een crisis. Dat maakt het minder aannemelijk dat de benedictijnen een vernieuwend project als het aanleggen van een verzameling leespreken voor nonnen zouden hebben opgezet.[202.] Nieuwe initiatieven op het gebied van de geestelijke letterkunde gaan immers meestal hand in hand met hervormingsactiviteiten.

Seidel wil de *Sankt Georgener Predigten* situeren binnen een ruimere context van een dertiende-eeuwse volkstalige literatuur die een duidelijke cisterciënzer inslag vertoont.[203.] Dat houdt een belangrijke nuancering in van het beeld dat in de germanistiek bestaat van de geestelijke literatuurgeschiedenis. Vanouds gelden in de germanistiek de bedelorden als de voornaamste scheppers van de Duitstalige geestelijke (mystieke) literatuur, die daarbij voortbouwen op de Latijnstalige traditie van de cisterciënzers.[204.] Nog voor het midden van de dertiende eeuw begonnen Beierse franciscanen (David van Augsburg, Berthold van Regensburg, Lamprecht van Regensburg) met het schrijven van (mystieke) traktaten en preken in het Middelhoogduits.[205.] Omstreeks 1300 namen dan de dominicanen, in Thüringen en in het Rijnland, de fakkel over als zij, met Eckhart voorop, de traditie van de mystieke preek tot grote hoogte voeren. Seidel plaatst nu voor deze markante volkstalige literaturen van de bedelorden een wat minder gepronconceerde, maar daarom niet minder karakteristieke Middelhoogduitse letterkunde, die, hoewel niet exclusief, met de cisterciënzer orde verbonden kan worden.[206.]

Net als elders in Europa maakten de cisterciënzers in de Duitse landen in de eerste helft van de dertiende eeuw een verbazende bloei door. Dit tijdvak geldt dan ook als de tweede bloeiperiode van Cîteaux.[207.] Tijdens de eerste bloei, die ongeveer samenvalt met het optreden van Bernard van Clairvaux, traden voornamelijk mannenkloosters toe, maar de tweede piek wordt door vrouwen gedomineerd. In de eerste helft van de dertiende eeuw nam het aantal cisterciënzerinnenkloosters in het huidige Duitsland sterk toe, om omstreeks 1250 op ongeveer 220 te blijven steken. Ter vergelijking: op dat moment telde hetzelfde gebied 32 dominicanessen- en slechts vier franciscanessenkloosters. Nog wat andere cijfers: in het aartsbisdom Mainz ontstonden tussen 1200 en 1250 maar liefst 33 nieuwe cisterciënzerinnenkloosters - het Duits heeft daar het mooie woord 'Zisterzen' voor -, in het bisdom Würzburg negen en in Konstanz vijftien. Het aartsbisdom Keulen telde in de periode van 1188 tot 1277 zeker 34 stichtingen.[208.] Het lijkt er, gezien deze aantallen, op dat de grauwe orde vanuit zijn Franstalige kerngebied begonnen is Duitsland te veroveren.

Vermoedelijk bestond er een goede voedingsbodem voor het ontstaan van volkstalige geestelijke teksten binnen de bloeiende vrouwelijke tak van de cisterciënzer orde. Van veel van de talrijke vrouwen die toen intraden moet immers worden aangenomen dat ze slechts een vrij beperkte kennis van het Latijn hadden. We moeten anderzijds oppassen om het gemiddelde niveau van deze kloosterzusters te laag in te schatten, aangezien binnen de orde van Cîteaux de viering van het Latijnse koorofficie een centrale rol innam. Bovendien rekruteerde de grauwe orde vooral in aristocratische kringen, waar het gewoon was dat dochters een zekere opleiding kregen en hun (Latijnse) psalter leerden lezen.[209.] Er zullen heel wat cisterciënzerinnen zijn geweest die ook in staat waren om het psalter te vertalen en tot op zekere hoogte ook met het Latijn uit de voeten konden.

Een markant voorbeeld van het literaire leven in een vrouwenklooster in deze tijd vinden we in het befaamde Nedersaksische klooster Helfta (Helpede), dat zich in de dertiende eeuw tot een belangrijk centrum van mystieke literatuur ontwikkelde. Het onderhield overigens een wat merkwaardige verhouding tot Cîteaux. Hoewel Helfta als cisterciënzer klooster was gesticht, vond het nooit aansluiting bij de orde; in de tweede helft van de dertiende eeuw kwam het onder geestelijke leiding van de dominicanen te staan.[210.] Gertrud de Grote (1256-1302) schreef hier haar *Legatus divinae pietatis* in het Latijn. Het *Liber specialis gratiae* van haar medezuster Mechthild van Hackeborn (1241-1298) is ook in het Latijn overgeleverd, al meent men nu dat haar visioenen in eerste instantie in het Duits werden opgetekend. Alleen van Mechthild van Maagdenburgs (ca. 1207-1282?) *Fließende Licht der Gottheit* staat

vast dat het eerst in de volkstaal geschreven werd (maar het werd kort daarop in het Latijn vertaald, door dominicanen uit het klooster te Halle). De voormalige begijn Mechthild sleet alleen haar laatste jaren in de veilige beschutting van het klooster Helfta, en werkte vermoedelijk al aan haar geschriften in de tijd dat ze, niet door een regel gebonden, in Maagdenburg leefde. In Helfta, centrum van dertiende-eeuwse vrouwenmystiek, figureren Latijn en volkstaal dus naast elkaar, waarbij de indruk bestaat dat de nonnen bij voorkeur het Latijn gebruikten. Alleen de begijn Mechthild schijnt altijd de volkstaal benut te hebben voor haar literaire werk.[211.]

Wanneer we zoeken naar een kring van potentiële lezeressen van Duitstalige geestelijke literatuur, is het zinvol om een wat wijdere kring te trekken. Naast cisterciënzerinnen kunnen ook begijnen en andere ongebonden religieuze vrouwen in aanmerking komen. Vanaf het einde van de twaalfde eeuw manifesteerden zich steeds grotere aantallen vrouwen die religieus wilden leven, maar die niet in een klooster geplaatst konden of wilden worden. Zij gingen op zoek naar nieuwe mogelijkheden om aan hun geestelijk ideaal vorm te geven. Sommigen bleven in de wereld maar leefden daar als religieuzen, anderen lieten zich juist inkluizen. Velen vonden ook een onderkomen in kleine religieuze gemeenschappen waarin geen regel werd gevolgd of geloften werden afgelegd: de begijnen.

> Het is hier niet de plaats om uitvoerig op de historische achtergronden van de begijnenbeweging in te gaan.[212.] In de loop der jaren hebben onderzoekers van diverse snit (kerkhervormers, marxisten, feministen e.a.) de begijnen gretig aangewezen als een spontane emancipatiebeweging van vrouwen die de gevestigde orde wilde ondermijnen. We doen er vermoedelijk beter aan de opmerkelijke opkomst van de begijnen in de eerste plaats te verklaren vanuit kerkhistorische, demografische en sociaal-economische factoren. De opkomst van de steden en de vroegkapitalistische economie leidde tot nieuwe maatschappelijke verhoudingen, met enerzijds een nieuwe stand van stedelijke patriciërs en anderzijds een steeds vanaf het platteland aangevuld stedelijk, voornamelijk vrouwelijk proletariaat, dat in de nieuwe industrieën werk trachtte te vinden. Deze nieuwe sociale klassen vroegen om een spiritualiteit die bij hun stand en leefwijze aansloot.[213.] De begijnen verwierven zich ook niet rechtstreeks een nieuwe plaats binnen de kerkelijke hiërarchie. Hun status was te vergelijken met die van de penitenten, leken die in de wereld boete deden voor hun zonden, een instituut dat al langer bestond. Paus Innocentius III (regeerde 1198-1216) bevorderde deze lekenbeweging zoveel mogelijk, wat onder andere tot uitdrukking komt in zijn erkenning van de derde orde van Franciscus.[214.]

In de bisschopsstad Keulen nam het begijnenwezen een enorme vlucht: na de vestiging van het eerste huis rond 1230 werden hier omstreeks

1320 al 99 begijnenhuizen geteld, en enige decennia later zelfs 106. In het midden van de veertiende eeuw wordt het totale aantal Keulse begijnen geraamd op ongeveer 1200, wat neerkomt op enkele procenten van de totale stadsbevolking.[215.] Voor andere Rijnsteden als Mainz, Straatsburg en Basel gelden weliswaar kleinere, maar nauwelijks minder respectabele aantallen.[216.] Verder bestonden er allerlei andere leefvormen van vrouwen die alleen - eventueel zelfs ingekluisd - of samen met een of meer vriendinnen geestelijk leefden. Juist in deze vrouwenkringen zou men een grote behoefte aan volkstalige geestelijke literatuur vermoeden, waarin de cisterciënzer orde dan zou kunnen hebben voorzien. Maar de cisterciënzers waren - althans in het Duitse taalgebied; in de Nederlanden was dat anders, zoals we in § 1.5 zullen zien - niet de eerst aangewezenen om zich met het geestelijk welzijn van de begijnen en andere semi-religieuze vrouwen te bemoeien. Die taak kwam bijna als vanzelf bij de nieuwe bedelorden terecht, die het als hun bijzondere taak zagen om pastoraal werk in de lekenwereld te doen. In het Duitse Rijk raakten de dominicanen omstreeks 1300 bij de begijnenbeweging betrokken, met name in het Zuiden.[217.] Toen op het Concilie van Vienne (1311-1312) hun ongeregelde leefwijze werd veroordeeld, werden daarop de meeste begijnen onder de derde regel van Franciscus ondergebracht en daarmee onder de hoede van de orde der minderbroeders geplaatst.[218.]

We zullen nu, tegen de achtergrond van de verwikkelingen rondom de *cura monialium*, de belangrijkste teksten bespreken die met de tweede bloei van de cisterciënzers verbonden worden.[219.] De meeste ervan komen in de loop van dit boek nog vaker ter sprake. De eerste sporen van een Middelhoogduitse religieuze ‘literatuur’ voor cisterciënzerinnen verschijnen in een tweetal rijk verluchte, tweetalige gebedenboeken voor adellijke jonkvrouwen. Het *Lilienfelder Andachtsbuch* (hs. Wenen, Österreichische Nationalbibliothek, 2739), dat van omstreeks 1200 dateert, is afkomstig uit het cisterciënzerinnenklooster Lilienfeld in Neder-Oostenrijk.[220.] Paginagrote pentekeningen van momenten uit de heilsgeschiedenis, Latijnse prozagebeden en korte verklarende versteksten in Beiers-Oostenrijks dialect werken samen om de gebruikster tot diepere devotie te wekken. Het *Lilienfelder Andachtsbuch* is direct verwant met het zogenoemde *Hildegard-Gebetbuch* (hs. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 935), dat in een zestiende-eeuwse aantekening ten onrechte aan Hildegard van Bingen († 1179) wordt toegekend.[221.] De verwantschap blijkt uit het sterk overeenstemmende beeldprogramma - al bevat het *Hildegard-Gebetbuch* veel mooiere, geschilderde miniaturen - en een identieke Latijnse gebedencyclus. Het *Hildegard-Gebetbuch* dateert van omstreeks 1190, maar kort voor het

midden van de dertiende eeuw werden bij sommige miniaturen de oorspronkelijk Latijnse onderschriften vervangen door volkstalige onderschriften, in Rijnfrankisch dialect (enkele voorbeelden in § 2.14). Elisabeth Klemm plaatst het gemeenschappelijke voorbeeld dat voor zowel het *Lilienfelder Andachtsbuch* als het *Hildegard-Gebetbuch* gebruikt moet zijn, in de eerste helft van de twaalfde eeuw en wijst als mogelijke plaats van ontstaan het Rijn-Maas-gebied aan. De grote geografische afstand tussen de beide bewaarde handschriften verklaart zij uit de contacten die er tussen cisterciënzer kloosters bestaan moeten hebben.[222.] In deze zeer vroege voorbeelden van nonnenliteratuur functioneren Latijn, volkstaal én beeldentaal dus naast elkaar. Dat gebeurt nog steeds in een iets jonger gebedenboek (hs. Trier, Stadtbibliothek, MS 1149/451) van omstreeks 1300, afkomstig uit het cisterciënzerinnenklooster St. Thomas an der Kyll (in de Eifel). Dit manuscript werd geschreven door diverse mannelijke ordegenoten (waarvan alleen de broeders Johannes en Surz zichzelf bekend maken), die gezien hun dialect uit de Moezelfrankische regio afkomstig waren.[223.]

Diende de inhoud van deze meestal fraai uitgevoerde gebedenboeken voornamelijk de privé-devotie, *Die heilige Regel für ein nollkommenes Leben* is eerder op een religieuze gemeenschap als geheel gericht.[224.] Uit de (fragmentarisch bewaarde) proloog laat zich de opbouw van deze tekst goed aflezen:

> Dise helige regele theile wir in vier stucke.
> Daz erste: wie Gotes muter und alle die dise regele halten, ein lichame sinth in Gote und wi Jesus Cristus houbet ist des lichames.
> Daz ander: von Gotes dineste und von den siben tageziten.
> Daz dritte: was man halden schol und wi man schol beten und waz man vasten schal und wi dicke man nemen schal Gotes lichamen.
> Daz virde: von der minne und von den drin greden, ane die nimant kumen mag zu himelriche.[225.]

Helaas moeten we het daar voor een belangrijk deel mee doen, want alleen het eerste deel van *Die heilige Regel* is overgeleverd, en dan nog incompleet. We krijgen daaruit niettemin wel een goede indruk van de werkwijze van de anonieme auteur. Het raamwerk van het eerste stuk wordt gevormd door een allegorische bespreking van lichaamsdelen van Maria, die stuk voor stuk aanleiding geven tot korte theologische exercities en beschouwingen over het geestelijk leven. Deze discursieve opzet wordt voortdurend onderbroken door exempelen, die het betoog illustreren en ondersteunen. Sommige daarvan zijn berijmd of vertonen nog rijmsporen; wellicht stammen sommige ervan uit de mondelinge overlevering.

> Er blijft veel onduidelijk rondom deze eclectische, slechts gedeeltelijk overgeleverde tekst, maar de cisterciënzer herkomst van *Die heilige Regel* is vrijwel onloochenbaar. De auteur ruimt voor de *grawen muniche* een bijzondere plaats in de hemel in, citeert Bernard van Clairvaux zeer regelmatig en ontleent zijn exempelen vooral aan cisterciënzer bronnen zoals het *Exordium magnum* van Konrad van Eberbach, de *Dialogus miraculorum* van Caesarius van Heisterbach en de *Vita prima s. Bernardi.* Een van de weinige volkstalige bronnen die kon worden aangewezen is de *Sankt Georgener Predigt* Rd. 54 (zie § 1.3). Hoewel algemeen wordt aangenomen dat *Die heilige Regel* omstreeks 1250 moet zijn geschreven, kan het enig bewaarde handschrift (Londen, British Library, Add. 9048) hooguit uit de late dertiende eeuw stammen. Met enige voorzichtigheid beredeneert Robert Priebsch dat deze codex tot stand moet zijn gekomen in het Westmiddelduitse taalgebied (dat onder meer het Rijnfrankisch en het Moezelfrankisch omvat). Aangezien de vier handen die aan dit handschrift werkten vrij uiteenlopende paleografische en dialectologische kenmerken vertonen, mogen we aannemen dat het manuscript ontstond in een van de talrijke cisterciënzer kloostergemeenschappen die in het genoemde gebied bestonden.[226.]

De teksten die tot dusver zijn besproken, worden overwegend in het Middenrijngebied gelokaliseerd, waar ook de *Sankt Georgener Predigten* wortelen. Dichter bij de bakermat van de *Limburgse sermoenen*, namelijk in het Nederrijngebied, ontstond ook een belangrijke groep dertiende-eeuwse teksten met mogelijk cisterciënzer antecedenten.[227.] De belangrijkste drie zijn het *Rheinische Marienlob*, het *Buch der Minne* (ook bekend onder de titel *Rede von den fünfzehn Graden*) en *Die Lilie*.[228.] Ondanks bepaalde inhoudelijke overeenkomsten kunnen ze, in tegenstelling tot wat vroeger wel is gedacht, niet op naam van een en dezelfde auteur worden gesteld. Het *Rheinische Marienlob* is het oudste werk; het stamt uit het tweede kwart van de dertiende eeuw. Het *Buch der Minne* en *Die Lilie* zijn geschreven door dezelfde anonieme auteur, die ook in de tweede helft van de dertiende eeuw gewerkt moet hebben. Alle drie deze teksten worden in de omgeving van Keulen gesitueerd.

Het *Rheinische Marienlob* opent met een voorrede en twee gebeden tot Jezus en Maria, ieder voorzien van een acrostichon.[229.] Deze lange (5146 verzen) berijmde lofzang op Maria bestaat uit zes onderdelen: deel I duidt een serie bekende Mariasymbolen, waaronder de maan, Eva, de besloten hof (*hortus conclusus*), de bezegelde bron (*fons signatus*) enzovoort; deel II verklaart de betekenis van de naam Maria en bevat onder meer een uitvoerige Mariaklacht, waarin de auteur veel meer dan elders varieert met metrum, rijmschema en strofenbouw; deel III vertelt het leven van Jezus vanuit het gezichtspunt van zijn moeder; deel IV schildert uitvoerig hoe en waarom Maria hoger staat dan de negen

engelenkoren; deel V bezingt de schoonheid van Maria aan de hand van haar attributen, zoals haar sieraden, de edelstenen die haar gewaad sieren, haar kroon en haar handen en voeten; deel VI roemt de gelukzalige staat waarin Maria in de hemel verkeert. De tekst wordt besloten met twee gebeden waarin de auteur zich in de genade van Jezus en Maria aanbeveelt.

> Het *Rheinische Marienlob* is in slechts één handschrift overgeleverd (Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, cod. 1 81, f. 1r-93r). De taal is Middelfrankisch, maar het oorspronkelijke Ripuarisch breekt er nog doorheen. De beide handen die dit handschrift schreven, horen in het tweede kwart van de dertiende eeuw thuis.[230.] Het verloren gegane Ripuarische origineel kan dus nog iets ouder zijn geweest. In de vijftiende of de vroege zestiende eeuw berustte het handschrift in de Keulse kartuize St. Barbara.

Dat de auteur van het *Rheinische Marienlob* een geestelijke was, laat hijzelf duidelijk uitkomen, want hij duidt zichzelf aan als *ich unwirdich pri□ster.*[231.] Veel meer persoonlijks komen we over hem niet te weten, al laat hij wel blijken nog meer literair werk op zijn naam te hebben. Deze lange lofzang op Maria zou namelijk zijn *lester bu* [= boek] zijn.[232.] Het literaire bewustzijn van deze anonymus blijkt, naast zijn indrukwekkende stof- en vormbeheersing, ook uit het feit dat hij zijn werkstuk nadrukkelijk als boek presenteert. In de proloog treedt dit boek als personificatie naar voren en draagt het zichzelf aan Maria op: *ich bin geschriven zu□ dinem love.*[233.]

In het onderzoek neigt men ernaar de auteur van het *Rheinische Marienlob* in cisterciënzer milieus te zoeken, hoewel rechtstreekse aanduidingen naar die orde ontbreken. Meermalen is het vermoeden uitgesproken dat het *Rheinische Marienlob* voor een of meer religieuze vrouwen werd geschreven, maar ook voor die aanname levert de tekst vrijwel geen concrete aanwijzingen. Toch geeft de geest van de monastieke theologie van Bernard van Clairvaux en Willem van Saint-Thierry die het *Rheinische Marienlob* ademt, wel aanleiding om deze fraaie lofzang op Maria in de context van de religieuze vrouwenbeweging van het Rijnland te plaatsen.[234.] De lezer van de *Sankt Georgener Predigten*, maar ook van *Die heilige Regel*, zal in het *Marienlob* allerlei bekende thema's herkennen. Seidel wijst bijvoorbeeld op vrij sterke overeenkomsten tussen Rd. 74 en het *Marienlob* in een passage waarin beide teksten vrome deugden (kuisheid, deemoed, minne) door bloemen symboliseren (lelie, viooltje, roos).[235.] Net als *Die heilige Regel* gebruikt ook het *Rheinische Marienlob* de negen engelenkoren als basis voor een uitvoerige allegorie, maar de uitwerking daarvan is in beide teksten sterk verschillend. Waar *Die heilige Regel* de engelen gebruikt om bepaalde aspecten van het geestelijk leven te verduidelijken, dienen de engelenko

ren in het *Marienlob* om de allerhoogste staat die Maria inneemt, te benadrukken.[236.]

> Er mag wel worden gesproken van een Nederrijnse traditie waarin Maria wordt bezongen, in een veelvoud aan vormen. We wijzen hier, naast het *Rheinische Marienlob*, op de oudere Mariaklachten die in deze streken thuishoren, zoals de *Ältere niederrheinische Marienklage*, die is opgenomen in het tweede deel van hs. Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, cod. 1 81 (het eerste deel van dit handschrift bevat het *Rheinische Marienlob*).[237.] De traditie werd ook na dit pronkstuk voortgezet, getuige de Marialiederen van de curieuze broeder Hans van omstreeks 1400.[238.] Hij typeert zichzelf als *Nyderlender* en is gezien zijn dialect afkomstig uit de regio Venlo-Kleef. Hans bedient zich in zijn geëlaboreerde *Marienlieder* van maar liefst vier talen: Engels, Frans, Nederlands en Latijn, waarmee hij expliciet tot uitdrukking brengt wat in de dertiende eeuw nog impliciet blijft, namelijk dat de Nederrijnse literatuur aan allerlei Europese invloeden bloot staat.[239.] Over zijn eigen taal zegt broeder Hans: *Can al man nut miin Duutsch verstan / Da ist geyn groses wunder aen / Eyn Nyderlender is geyn Swaab.*[240.]

Die Lilie is een vrij kort traktaat waarin aan de hand van de lelie, het symbool van de kuisheid, een aantal christelijke deugden wordt verklaard.[241.] De tekst borduurt op tamelijk eigenzinnige wijze voort op een lelieallegorie uit Bonaventura's *Vitis mystica.* De onderdelen van de plant - wortel, steel, bladeren, zes witte bloembladen, zes meeldraden en stempel; de auteur heeft goed naar de madonnalelie gekeken - worden allegorisch verklaard en verbonden met geestelijke vermaningen. Zo staat de driehoekige stempel, weinig verrassend, voor de Drievuldigheid; de lezer wordt hier opgeroepen zich aan de drievoudige Godheid over te geven. Het beoogde publiek van *Die Lilie* bestond gezien de aanspreekvormen uit vrouwen, maar het lijkt alsof de tekst eerder leken of begijnen dan religieuzen op het oog heeft. De auteur laat zich verder niet kennen, maar was vrijwel zeker een geestelijke, die vanuit zijn pastorale taak religieuze literatuur in de volkstaal schreef.

> De status van de lelieallegorie uit de *Vitis mystica* is niet helemaal duidelijk. De uitgevers van de *opera omnia* van Bonaventura betwijfelden de authenticiteit van de allegorie en namen de tekst als ‘Additamentum IV’ in hun editie op.[242.] Wanneer de lelieallegorie inderdaad van Bonaventura is, kan zij nauwelijks voor 1250 zijn ontstaan, aangezien diens schrijverschap pas toen een aanvang nam. Dat zou betekenen dat *Die Lilie* in de tweede helft van de eeuw moet worden gedateerd. Het enige handschrift waarin de tekst is overgeleverd (Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, cod. 68) bevestigt die datering: het schrift stamt uit de jaren zeventig en tachtig van de dertiende eeuw.[243.] *Die Lilie* wordt op grond van het dialect in het Nederrijngebied (ofwel het Middelfrankische taalgebied) gesitueerd.

Het Wiesbadense handschrift waarin *Die Lilie* is opgenomen, bevat nog een viertal kleinere rijmteksten. Ze zijn nu bekend onder moderne titels: *Die drei Blumen des Paradieses, Der dreifache Schmuck der seligen Jungfrauen, Das himmlische Gastmahl* en *Warnung vor der Sünde.*[244.] Ook de ze gedichten zijn onmiskenbaar gericht tot vrouwen, maar spreken zowel religieuzen als leken aan. De gedichten maken volop gebruik van de mystieke en allegorische thema's die in de dertiende eeuw in het Rijnland zo geliefd waren.

De vier gedichten werden geschreven door dezelfde hand die ook verantwoordelijk was voor het optekenen van *Die Lilie* in het Wiesbadense handschrift. Hij wordt tussen 1270 en 1290 gedateerd (zie boven), maar men neemt aan dat de gedichten wat ouder zijn, namelijk van omstreeks 1250. De taal van het handschrift is Middelfrankisch, maar het oorspronkelijke Rijnfrankisch zou daar nog doorheen schemeren.[245.]

Van de auteur van *Die Lilie* is nog een tweede werk bekend, dat vanouds bekendstond onder de titel *Die Rede von den fünfzehn Graden.* Kurt Ruh heeft voorgesteld om deze tekst voortaan als het *Buch der Minne* aan te duiden, een voorstel dat intussen ingang heeft gevonden.[246.] Het *Buch der Minne* is tweeledig van opzet. Aan de hand van de allegorisering van elf aan de bijbel ontleende beroepen (herder, koopman), ambten (koning) of ‘staten’ (broeder, bruidegom) wordt in het eerste gedeelte uiteengezet wat God voor de mensenziel betekent. Het hoogste, elfde niveau wordt belichaamd door de bruidegom, die de ziel duidelijk maakt dat hij het vleselijke los moet laten en het geestelijke na moet volgen. Zo slaat de auteur handig een brug naar het tweede deel van zijn tekst, waarin hij een op het Hooglied gebaseerde mystieke leer uiteenzet. Met behulp van zo te zien vrij lukraak gekozen verzen uit het begin van *Canticum canticorum* onderscheidt hij een vijftiental trappen of graden die de ziel moet opgaan om uiteindelijk de goddelijke bijslaap te mogen beleven. Vanwege deze gedurfde thematiek mag het *Buch der Minne* tot de mystieke literatuur van de dertiende eeuw worden gerekend. Overigens gebruikte de Maagdenburgse (?) burger Brun von Schönebeck hetzelfde merkwaardige vijftientrappige ‘Aufstiegschema’ voor zijn *Hohe Lied* van omstreeks 1276.[247.]

> Het oudste handschrift met het *Buch der Minne* (Praag, Gedenkstätte des nationalen Schrifttums, Kloster Strahov, cod. DG IV 17), dateert uit de vroege veertiende eeuw. De taal is Middelfrankisch, wat goed zou passen bij de provenance van de religieuze samenleving Kamp bij Boppard in het bisdom Trier, die overigens pas in 1387 werd gesticht.[248.] De Duitse overlevering omvat verder nog een Middelnederduits handschrift, Bonn, Universitätsbibliothek, S 2060, van het einde van de vijftiende eeuw; dit bevat alleen het tweede gedeelte van de tekst, de eigenlijke vijftien graden.[249.]

Van het *Buch der Minne* bestaat een Middelnederlandse vertaling, die

niet veel jonger hoeft te zijn dan het origineel. Het *Boec der minnen* - die benaming danken we aan de uitgever, J.M. Willeumier-Schalij - is overgeleverd in een handschrift dat uit het laatste kwart van de dertiende eeuw stamt (Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 73 G 30).[250.] Samen met handschrift H van de *Limburgse sermoenen* belichaamt deze codex de oudste, dertiende-eeuwse overlevering van het Middelnederlands geestelijk proza. Hoewel de overlevering van het *Boec der minne* behoorlijk wat ouder en ook rijker is dan die van de Middelfrankische tekst, lijdt het nauwelijks twijfel dat het *Buch der Minne* een oorspronkelijk Nederrijns werk is. De auteur verwijst namelijk naar *Die Lilie* als een eerder werkstuk van zijn hand: *van dat haven wir inder lilien volichere gesprachen.*[251.] En van die tekst staat de Nederrijnse herkomst zo goed als vast. Er zijn bovendien inhoudelijke redenen om beide teksten met dezelfde auteur te verbinden, waarvan het gemeenschappelijk gebruik van de *Vitis mystica* als bron niet de geringste is. Deze verder onbekende auteur schijnt ook van het *Rheinische Marienlob* gebruik te hebben gemaakt.[252.] Er blijkt dus in de dertiende eeuw een min of meer samenhangende Nederrijnse geestelijke literatuur te hebben bestaan.

> Hs. Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 73 G 30 met het *Boec der minnen* hoort volgens Willem de Vreese thuis in de laatste jaren van de dertiende eeuw.[253.] Het manuscript is afkomstig uit de rijke collectie van het vrouwenklooster Sint-Johannes Evangelist (Oude Hof) te Weesp (Holland), voor het eerst in de bronnen vermeld in 1397 en toegetreden tot de derde regel van Franciscus in 1399.[254.] Het handschrift is dus een stuk ouder dan het Weesper convent dat het in bezit had. De taal van het *Boec der minnen* zou een goede indicatie voor de lokalisering van het handschrift kunnen bieden, maar het blijkt moeilijk daarover gegronde uitspraken te doen. Ondanks zijn overwegend westelijke karakter - wat met de Hollandse provenance in Weesp te verenigen is - zijn er ook veel typisch oostelijke vormen aanwijsbaar.[255.] Deze kunnen natuurlijk gemakkelijk uit het Middelfrankische origineel zijn overgenomen. Een tweede volledig handschrift met het *Boec der minnen* is Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu 1084, f. 72r-122v, afkomstig van de regularissen van Nazareth bij Geldern.[256.] Verder is de tekst fragmentarisch overgeleverd in twee Tauler-handschriften, namelijk Leiden, Universiteitsbibliotheek, Ltk. 327, f. 32r-35r (ca. 1490, Brabant?) en Gent, Universiteitsbibliotheek, 966, f. 81v-83r (ca. 1500) van de regularissen uit Oostmalle.[257.]

De literair-historische context waarbinnen de *Sankt Georgener Predigten* volgens Seidel vermoedelijk zijn ontstaan, wordt dus bepaald door een vrij kleine groep van teksten en handschriften van uiteenlopende aard. Deze groep telt zowel ‘Andachtsbücher’ met slechts enkele onderschriften in het Duits als uitvoerige traktaten over het geestelijk leven, en rechttoe-rechtaan prozawerken naast fraai gestileerde rijmteksten.

Een eigenschap die de teksten uit deze groep met elkaar verbindt, is dat ze bijna allemaal in het stroomgebied van de Rijn gelokaliseerd kunnen worden. Verder is er, bij alle onderlinge verschillen, een aantal inhoudelijke en formele constanten aanwijsbaar. De verering van Maria neemt bijna een hogere plaats in dan die van Christus, van wie vooral zijn liefde (*minne*) en menszijn aan de lezers ten voorbeeld worden gesteld. Vaak wordt een sterk emotionele toon aangeslagen, met name als het lijden van Christus en ook dat van Maria aan de orde komen. In formeel opzicht springt de sterke voorkeur voor het maken van reeksen of rijtjes en een voorliefde voor het stijlmiddel van de allegorie in het oog. Botanische en andere natuurbeelden zijn favoriet, maar ook edelstenen en sieraden blijken zeer geschikt als concreet vertrekpunt voor een geestelijke les.

Het lijdt nauwelijks twijfel dat de meeste van deze literaire werken zijn ontstaan in het kader van de *cura monialium*, waarbij mannelijke geestelijken vrouwelijke religieuzen van lees- of meditatiestof voorzagen. Een verband met de dominicanen en de franciscanen is niet direct aanwijsbaar, maar of deze teksten exclusief op het conto van de cisterciënzers geschreven mogen worden, blijft toch ook de vraag. Het is verstandiger om de grenzen niet al te scherp te trekken. Twee van de drie genoemde 'Andachtsbücher' horen in cisterciënzerinnenkloosters thuis, al is het aandeel van de volkstaal daarin nog marginaal. Voor *Die heilige Regel* staat een cisterciënzer herkomst wel zo goed als vast, maar over de herkomst van de *Sankt Georgener Predigten* bestaat al enige twijfel. De drie grote Nederrijnse werken, het *Rheinische Marienlob, Die Lilie* en het *Buch der Minne* zijn niet of nauwelijks te verbinden met een specifieke kloosterorde. Het is onwaarschijnlijk dat de auteur van het *Marienlob*, die zichzelf als een *unwirdich pri□ster* aanduidt, een cisterciënzer monnik is geweest. Binnen het monastieke milieu zou de benaming 'broeder' immers veel meer voor de hand liggen. Dat neemt niet weg dat zowel het *Marienlob* als *Die Lilie* en het *Buch der Minne* doordesemd zijn van een spiritualiteit die vaak met de cisterciënzers wordt geassocieerd. Het Middelnederlandse *Boec der minnen* bevestigt die indruk niet in het minst door te stellen: *Mijn gheleyde zal wezen God ende zinte Barnard.*[258.]

> Een kleine codicologische observatie: het formaat van de 'Andachtsbücher' en diverse van de hiervoor besproken dertiende-eeuwse handschriften is vaak zeer klein. Het *Lilienfelder Andachtsbuch* meet 165 × 110 mm en het *Hildegard-Gebetbuch* 160 × 110 mm.[259.] Hs. Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, 68 met *Die Lilie* en de vier gedichten is ca. 105 × 80 mm en hs. Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, 1 81 met het *Rheinische Marienlob* komt op ca. 119 × 84 mm. Schneider noemt in dit verband ook hs. Gießen, Universitätsbibliothek, 876, dat de wel enigszins

> verwante werkjes *Salomonis Haus, Marien Himmelfahrt* en *Der Sünden Widerstreit* bevat: dit meet ca. 112 × 72 mm.[260.] Ook hs. London, British Library, Add. 9048 is vrij klein: 159 × 117 mm.[261.] Dit kleine formaat laat zich goed verklaren uit de belangrijkste functie van deze handschriften, die dienden ter ondersteuning van de persoonlijke meditatie van religieuze vrouwen in een privé-context.[262.]

Bernard van Clairvaux wordt in de meeste van deze Rijnlandse werken uit de dertiende eeuw met regelmaat en instemming geciteerd en geparafraseerd. Samen met zijn tijd- en ordegenoot Willem van Saint-Thierry was hij de grote vormgever van de mystieke theologie van de cisterciënzers. Daarnaast is er geregeld invloed aanwijsbaar van Hugo en Richard van Sint-Victor, de grote mystieke theologen uit de gelijknamige abdij van reguliere kanunniken bij Parijs. De cisterciënzers en de victorijnen zijn de vaandeldragers van wat Kurt Ruh aanduidt als ‘die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts’, die een hoofdstroom in de geschiedenis van de West-Europese mystiek vormt.[263.] In het *Buch der Minne* kan deze traditie heel duidelijk worden aangewezen. De anonieme auteur had niet alleen van het werk van Bernard van Clairvaux gelezen, maar maakte her en der ook gebruik van de mystieke theologie van Richard van Sint-Victor.[264.] En er zijn ook jongere invloeden aanwijsbaar. Deze auteur was ook vertrouwd met de franciscaanse mystiek: zowel voor het *Buch der Minne* als *Die Lilie* vormde de *Vitis mystica* immers een belangrijke bron. De auteur van het *Buch der Minne* confronteert ons zo met een lastig definitieprobleem. Cisterciënzers zoals Bernard van Clairvaux hebben veel aandacht gegeven aan emotionele schilderingen van het lijden van Christus en de gemoedstoestand van Maria onder aan het Kruis, maar we kunnen hier niet van een zuiver cisterciënzer spiritualiteit spreken. Een benedictijn als Anselmus van Canterbury († 1109) had in zijn invloedrijke *Meditationes* Christus' menselijkheid ook al sterk benadrukt (zie § 2.4). Later nam ook bij de bedelorden de overweging van de passie een centrale plaats in, zij het in soms afwijkende vormen. Er is dus sprake van een gevoelsgeladen monastieke spiritualteit, die zich gedurende enkele eeuwen ontwikkelt en die heel moeilijk met een bepaalde orde is te verbinden.[265.]

De situatie werd nog gecompliceerder toen in de dertiende eeuw steeds meer vrouwen en leken de keuze voor het geestelijk leven maakten. Het lag voor de hand dat ze zich sterk inspireerden op de traditionele monastieke spiritualiteit, maar vanzelfsprekend ontstonden er ook allerhande specifieke adaptaties. De andere grote geschiedschrijver van de Westerse mystiek, Bernard McGinn, gebruikt het begrip ‘vernacular theology’ voor de geestelijke literatuur die in de dertiende eeuw begint op te bloeien en die voortkomt uit de ontmoeting tussen geschoolde clerici en de steeds talrijker tot het geestelijk leven toetredende leken,

voornamelijk vrouwen. Het resultaat van deze ontmoeting - McGinn spreekt van ‘conversation’ - is een veelkleurige literatuur, die niet noodzakelijkerwijs in een volkstaal beoefend hoefde te worden. Elementen uit de oude, elitaire monnikentheologie konden hierin samenvloeien met de meest eenvoudige en alledaagse thema's (*sermo humilis*).[266.] De volkstalige teksten uit het Rijnland die we hier besproken hebben, passen stuk voor stuk, maar ieder op zijn eigen wijze, in dit patroon.

Bij het ontstaan van de dertiende-eeuwse Duitstalige geestelijke letterkunde deden de verschillen in spirituele opvattingen die er vanzelfsprekend tussen de orden bleven bestaan, blijkbaar niet erg ter zake. Het lijkt er eerder op dat auteurs die in het kader van de *cura monialium* werkten, zich gemakkelijk door verschillende stromingen lieten beïnvloeden.[267.] Dat is ook te zien aan het werk van Lamprecht van Regensburg, de eerste Duitstalige auteur van franciscaanse herkomst, die twee werken op zijn naam heeft staan.[268.] *Sanct Francisken Leben* (ca. 1238) is een getrouwe vertaling van de oudste, door Thomas van Celano geschreven *vita* van Franciscus, een werk van zuiver franciscaanse snit dus. Zijn tweede werk, *Tochter Syon*, dat omstreeks 1250 moet zijn ontstaan, is ook een versvertaling naar een Latijnse bron, *Filia Sion a deo aversa.* Deze tekst past uitstekend in de traditie van de bernardijnse bruidsmystiek. *Tochter Syon* is een dramatische allegorie over de ziel die van binnen gewond is en zich afvraagt wie die wond veroorzaakt kan hebben. Met behulp van de jonkvrouwen Cognitio, Spes, Fides, Sapientia en Caritas komt ze erachter dat de Koning zelf de dader is. Caritas doorboort het hart van de koning en vult een glas met de honing der zoetheid die uit de wond stroomt. Met dit medicijn wordt de lijdende ziel genezen. De allegoriserende werkwijze en de minnethematiek die in *Toch ter Syon* wordt uitgewerkt, is sterk verwant aan de mystieke monnikentheologie. Vorm en inhoud doen ook sterk denken aan sommige van de Rijnlandse teksten die hiervoor de revue passeerden en die eventueel met de cisterciënzer orde verbonden moeten worden. Toch gaat het hier om een werk van onbetwist franciscaanse herkomst. Lamprecht van Regensburg zegt dat hij de thematiek van de dochters van Sion heeft leren kennen via zijn provinciaal-minister broeder Gerard (in functie van 1246-1252). De Beierse franciscanen zagen er kennelijk geen been in om teksten aan de monastiek-theologische traditie te ontlenen en die naar eigen inzicht om te vormen.

> Er hebben in de Middeleeuwen verschillende versies van de tekst over de dochter van Sion gecirculeerd, zowel in het Latijn, het Duits als het Nederlands.[269.] Lamprechts *Tochter Syon* behoort tot de W-redactie, die samen met Z de oudste overleveringsstadia representeert. Lamprechts werk dateert van omstreeks 1250. Het enige handschrift waarin zijn twee ge-

schriften zijn bewaard (Wenen, Österreichische Nationalbibliothek, 1997) dateert echter uit de veertiende eeuw. De twee oudste, dertiende-eeuwse Latijnse handschriften uit deze traditie behoren tot de Z-redactie. Ze komen allebei uit de Zuidelijke Nederlanden, namelijk uit de cisterciënzer abdij Ter Duinen en uit het privé-bezit van de kanunnik Simon van Tongeren, die tegen het einde van de eeuw bij de benedictijnen van Saint-Jacques te Luik intrad.[270.] Het handschrift uit Ter Duinen stelt de tekst, onder de titel *De languore aninne amatis*, op naam van ene *Guerric abbas*, waarmee de uit Doornik afkomstige cisterciënzer Guerric van Igny, een vriend van Bernard, bedoeld moet zijn.[271.] Deodatus De Wilde, uitgever van Guerric, meende dat het werkje over de dochter van Sion niet speculatief genoeg is voor deze Zuid-Nederlandse abt (maar als Guerric zijn tekst schreef met het oog op een vrouwenpubliek, wordt dat argument een stuk minder sterk). Niettemin, zowel de verwijzing naar Guerric als de oudste Latijnse overlevering (van de Z-redactie) wijzen naar de Nederlanden.

Het geval van Lamprecht van Regensburg laat zien dat in de opkomende volkstalige geestelijke literatuur van de dertiende eeuw de franciscaanse spiritualiteit gemakkelijk naast de oude monnikentheologie kon bestaan. Verder blijkt uit de *Tochter Syon* dat geschikte teksten zich blijkbaar zonder problemen over grote afstanden en ook buiten de eigen orde konden verspreiden. Naar alle waarschijnlijkheid stamt de Latijnse voorbeeldtekst immers uit cisterciënzer kringen uit de Nederlanden. Van een vroege Middelnederlandse vertaling van de *Filia Sion* ontbreekt echter ieder spoor, terwijl in het verre Beieren al omstreeks 1250 een Duitse versie ontstond, in de context van een vrij rijke franciscaanse letterkunde.[272.] Dat doet vermoeden dat de literaire verhoudingen in de Nederlanden anders lagen dan in Beieren, en ook het Rijnland. Het wordt tijd om over te gaan tot een verkenning van de geografische regio en het geestelijk milieu waarin de *Limburgse sermoenen* moeten zijn ontstaan.

1.5 *De historische context van de* Limburgse sermoenen

Lamprecht van Regensburgs *Toch ter Syon* is heden ten dage vooral bekend vanwege dit citaat:

> Diu kunst [van de mystieke overgave] ist bî unser tagen
> in Brâbant und in Baierlanden
> undern wiben ûf gestanden.
> Herre got, waz kunst ist daz,
> daz sich ein alt wip baz
> verstêt dan witzige man?[273.]

Of hij zich hier nu bewonderend of juist sarcastisch over vrouwen uitlaat, feit is dat Lamprecht omstreeks 1250 wist dat in de Nederlanden, meer bepaald in Brabant, zich een mystieke vrouwenbeweging had ontplooid.[274.] Hoe kon hij daarvan weten? Jacob van Vitry († 1240) geldt als degene die een brug heeft geslagen tussen de apostolische armoedebeweging van Italië en de religieuze beweging die in de Zuidelijke Nederlanden ontsprong. Op zijn reizen naar Italië heeft Jacob hoogstwaarschijnlijk Franciscus van Assisi († 1226) persoonlijk ontmoet, gezien ook zijn bijzondere interesse in hervormingsbewegingen. De oudste franciscaanse hagiografie (Thomas van Celano, *Speculum perfectionis*) maakt melding van een nooit uitgevoerd plan van Franciscus om over de Alpen naar 'Francia' te trekken, omdat men daar zo veel devotie gevoelde voor Christus' lichaam en bloed.[275.] Ongetwijfeld is hier het huidige Belgische deel van Francia bedoeld, waar immers vooral onder vrouwen een diepe verering voor het eucharistische wonder van de transsubstantiatie leefde. In kringen rondom Franciscus was de roem van de Zuid-Nederlandse religieuze vrouwenbeweging al aan het begin van de dertiende eeuw bekend. Wie niet rechtstreeks van Jacob van Vitry of anderen over deze vrouwen gehoord had, kon trouwens over hen lezen in de *Historia occidentalis* (geschreven in 1221 of daarna), waarin Jacob tal van hervormingsbewegingen van zijn tijd uit eigen waarneming beschrijft en beoordeelt.[276.] Deze beweging lijkt de optimale condities te bieden voor het ontstaan van de *Limburgse sermoenen*, maar we willen graag een exactere bepaling van plaats, tijd en milieu.

In het gebied dat globaal de territoria van het bisdom Luik en het hertogdom Brabant omvatte, manifesteerde zich vanaf omstreeks 1180 een nieuwe religieuze beweging, waarin, voor het eerst in de geschiedenis, vrouwen een hoofdrol spelen. Al snel sloeg het vuur van deze beweging over naar aanpalende gewesten als Henegouwen, Vlaanderen en Artesië, zodat vrijwel de gehele Zuidelijke Nederlanden tot het strijdtoneel gingen behoren.[277.] Van de grote aantallen geestelijke vrouwen die hier naar voren traden, hebben de begijnen vanwege hun ongewone en bepaald niet onomstreden semi-religieuze leefwijze altijd de meeste aandacht getrokken.[278.] Hoewel de geschiedenis van de begijnen bijna vanaf hun onstaan met mythen is omgeven (zie § 4.4), staat wel vast dat hun basis vooral in het bisdom Luik ligt. In het tijdvak 1180-1230 zijn hier vier centra van begijnenactiviteit aanwijsbaar, namelijk Hoei (Huy), de plaatsen Nijvel (Nivelles) en Oignies, de stad Luik en de driehoek Borgloon, Sint-Truiden en Zoutleeuw.[279.] Uiteindelijk ontwikkelde Luik zich tot het begijnencentrum van de regio: tegen het einde van de dertiende eeuw telde men hier enkele tientallen begijnhuizen, met een totale bevolking van veel meer dan duizend begijnen.[280.] Dat zijn aantallen waarbij alleen Keulen in de buurt kan komen. Overigens ging men er in de

Nederlanden al snel toe over om de talrijke begijnen zoveel mogelijk in begijnhoven onder te brengen, waardoor het geestelijk leven daar beter gecontroleerd en heterodoxe uitwassen zoveel mogelijk voorkomen konden worden. Plaatselijke heersers, van wie met name Johanna († 1244) en Margaretha († 1280) van Constantinopel, gravinnen van Vlaanderen en Henegouwen, genoemd moeten worden, hebben de stichting van begijnhoven op hun grondgebied sterk bevorderd.[281.]

De religieuze vrouwenbeweging in Luik en Brabant beperkte zich zeker niet alleen tot het optreden van de begijnen. Er waren ook vrouwen die afgescheiden van de wereld een contemplatief leven als kluizenares leidden (Eva van Saint-Marie, Ivetta van Hoei), terwijl anderen zich geheel in dienst van de naaste stelden in de eerste hospitalen en leprozerieën die in dit tijdvak gesticht werden (Maria van Oignies, Juliana van Cornillon en Ivetta van Hoei, voordat zij zich liet inkluizen). En het religieuze enthousiasme ging zeker ook niet onopgemerkt aan de cisterciënzer orde voorbij: tussen 1181 en 1251 werden er in de Zuidelijke Nederlanden niet minder dan 66 nieuwe cisterciënzerinnenkloosters gesticht - waarna het eeuwen zou duren voor er weer nieuwe (her)stichtingen kwamen.[282.] Overigens bevonden de nieuw gestichte begijnhuizen en -hoven zich in deze regio opvallend vaak in de nabijheid van een cisterciënzerinnenklooster (hiervoor zagen we dat er in het Duitse taalgebied eerder toenadering werd gezocht tot de bedelorden (§ 1.4)). Dat de begijnen in de Luiks-Brabantse regio zo vaak dicht bij de grijze nonnen leefden, doet vermoeden dat hun ongebonden leefwijze niet zozeer een principiële, maar meer een praktische keuze was. De kloosterorden rekruteerden vrijwel uitsluitend onder de adel en het patriciaat, terwijl de meeste vrouwen die de begijnenstaat verkozen tot lagere sociale rangen behoorden. Voor hen was het klooster zo goed als onbereikbaar, maar een leven als begijn behoorde wel tot de mogelijkheden.[283.]

De abdij van Villers-en-Brabant (in het Franstalige deel van dat hertogdom), in 1146 gesticht onder auspiciën van Bernard van Clairvaux zelf, geldt als een van de drijvende krachten achter de cisterciënzer vrouwenbeweging in dit gebied.[284.] Dit oudste cisterciënzerklooster op Brabantse bodem maakte vooral in de dertiende eeuw een grote bloeiperiode door. Tijdens dit hoogtij werd de abdij bevolkt door het indrukwekkende aantal van zo'n vierhonderd monniken en conversen. Villers bracht in zijn gouden eeuw verschillende heiligen en zaligen voort, van wier spirituele wapenfeiten de bloeiende historiografische traditie van het klooster ruimschoots verslag doet.[285.] De Brabantse abdij gaf ook belangrijke impulsen aan de mystieke vroomheid zoals die in de vrouwenkloosters werd beleefd. Van de eerste acht abten schijnen zeven zich intensief met de *cura monialium* te hebben bemoeid.[286.] Daarbij richtten zij zich overigens niet uitsluitend op cisterciënzerinnen;

ook voor de begijnen, zoals die in de nabijgelegen plaatsen Nijvel en Oignies, is Villers van grote betekenis geweest.[287] Axters plaatst Villers als brandpunt van mystieke spiritualiteit tegenover die andere grote cisterciënzerabdij in de Zuidelijke Nederlanden, de Duinenabdij bij Koksijde, die zich veel meer ontwikkelde tot een centrum van studie en scholastieke geleerdheid.[288.]

In het hertogdom Brabant en het bisdom Luik - dat doorsneden wordt door de Romaans-Germaanse taalgrens - waren in de dertiende eeuw de basisvoorwaarden aanwezig voor het ontstaan van een geestelijke literatuur in de volkstaal. Er was een voortdurende aanwas van vaak zeer gemotiveerde vrouwen die een intensief geestelijk leven leidden. Hoewel zich daartussen ongetwijfeld personen bevonden die het Latijn grondig beheersten, moeten we ervan uitgaan dat de meesten maar over beperkte vaardigheden beschikten. Anderzijds was het in deze streken zeker niet ongewoon dat meisjes, ook als ze niet van adellijke komaf waren, een goede opleiding kregen.[289.] Van veel geestelijke vrouwen uit dit gebied mogen we dus aannemen dat ze tot op zekere hoogte geletterd waren. Er waren in de Zuidelijke Nederlanden ook geestelijken die zich inspanden om deze uitbarsting van vrouwelijke spiritualiteit in goede banen te leiden. Het spreekt voor zich dat de cisterciënzers, met Villers voorop, vooral de talrijke vrouwelijke leden van hun eigen orde voor hun rekening namen. De zorg voor de begijnen kwam bij verschillende geestelijke instanties terecht. Voor Vlaanderen en Henegouwen moeten vooral de dominicanen worden genoemd - zij gelden als degenen die het onderbrengen van begijnen in afzonderlijke begijnhoven sterk hebben gepropageerd - maar in Brabant waren ook de cisterciënzers op dit vlak actief (met name Villers en Sint-Bernardus opt Schelt).[290.] In het bisdom Luik verrichtte de kanunnik Reinier van Tongeren - een seculiere geestelijke dus - veel pastoraal werk onder de begijnen, terwijl in het graafschap Loon abt Willem van Rijkel van de benedictijnenabdij Sint-Truiden verantwoordelijk was voor de stichting van een begijnhof in de gelijknamige stad in 1258.[291.]

Er was dus een keur aan clerici betrokken bij de *cura monialium* van de religieuze vrouwenbeweging in Luik en Brabant. De voorwaarden voor het ontstaan van een tekstverzameling als de *Limburgse sermoenen* lijken dus goed te zijn geweest. Maar in hoeverre leidde de ontmoeting tussen enthousiaste maar relatief ongeschoolde vrouwen en hervormingsgezinde clerici - deze ‘conversation’, om het met McGinn te zeggen - hier inderdaad tot een specifieke geestelijke letterkunde in de volkstaal?[292.] Veruit de meest bekende prestatie die de mannelijke geestelijkheid hier leverde, was niet de creatie van een volkstalige, maar van een nieuwe Latijnse literatuur. Van veertien vrouwen die bij de religieuze vrouwenbeweging van Luik-Brabant waren betrokken, hetzij als

kloosterzuster, hetzij als begijn, hetzij anderszins, zijn levensbeschrijvingen gemaakt: Maria van Oignies († 1213), Odilia van Luik († 1220), Ivetta van Hoei († 1228), Christina de Wonderbare van Sint-Truiden († 1228), Ida van Nijvel († 1231), Ida van Leuven († na 1231), Margaretha van Ieper († 1234), Lutgard van Tongeren (1182-1246), Aleid van Schaarbeek († 1250), Juliana van Cornillon († 1259), Beatrijs van Nazareth (ca. 1200-1268), Ida van Gorsleeuw († 1262 of daarna), Elisabeth van Spalbeek († na 1278) en de ietwat merkwaardige Catharina van Leuven, een bekeerde jodin die intrad in Vrouwenpark bij Leuven.[293.] Al deze *vitae* werden geschreven door mannelijke clerici die op een of andere wijze bij de zielzorg van dergelijke religieuze vrouwen waren betrokken.

Jacob van Vitry mag gelden als de grondlegger van dit bijzondere literaire genre, dat de roem van de *mulieres religiosae* uit Luik-Brabant in sterke mate bepaald heeft. Vermoedelijk afkomstig uit Vitry-en-Perthois, in de buurt van Reims, vertrok de talentvolle Jacob naar Parijs voor een universitaire studie, waar Petrus Cantor een van zijn leermeesters geweest kan zijn. Bij een bezoek aan Luik raakte de jonge clericus diep onder de indruk van de nieuwe extatische vroomheid die zich in die contreien met name onder vrouwen manifesteerde.[294.] Vooral het optreden van Maria van Oignies (1177-1213) trof hem. Deze welgestelde vrouw was van tafel en bed gescheiden van haar man Johannes, zodat beiden in zuiverheid konden leven. Maria woonde in een klein huis nabij het regulierenklooster Saint-Nicolas in Oignies aan de Sambre, van waaruit ze geestelijk werd bediend. In 1210 trad Jacob van Vitry in diezelfde augustijnerpriorij in, waardoor zich een intensief contact tussen hem en Maria kon ontwikkelen. Terwijl Jacob uit hoofde van zijn ambt pastorale zorg aan Maria verleende, leerde Maria de leergierige priester van alles uit het boek des levens. Na Maria's dood trok Jacob de wereld in om een kerkelijke carrière te maken, die hem achtereenvolgens de bisschopszetel van Acco (in het Heilige Land) en Tusculum zou brengen. Ook toen hij kardinaal geworden was, bleef Jacob geregeld naar het bisdom Luik terugkeren om er weer nieuwe inspiratie op te doen. Hij wijdde eigenhandig de nieuwe kerk van zijn vroegere priorij Saint-Nicolas in Oignies en voorzag deze van allerlei schatten en relieken die hij op zijn reizen verzameld had.[295.]

Toen Maria in 1213 overleed, zette haar leidsman én discipel zich tot het schrijven van haar levensverhaal: de *Vita Mariae Oigniacensis*.[296.] Hoewel hij voor zijn levensbeschrijving als vanzelf aansloot bij de hagiografische traditie, stond Jacob toch iets anders voor ogen dan het schrijven van een ‘gewoon’ heiligenleven. Zijn werk is opgedragen aan bisschop Fulco van Toulouse, die door de katharen uit zijn bisdom was verjaagd. Vanwege de goede naam die de Luikse vromen ook in Zuid-

Frankrijk genoten, was Fulco naar het noorden getrokken om daar hulp te vragen in zijn conflict met de ketters. Kennelijk wilde Jacob het levensverhaal van Maria van Oignies inzetten als wapen in deze strijd. Zij immers was het levende voorbeeld geweest van een vernieuwende manier van geestelijk leven die de grenzen van de orthodoxie niet overschreed.

Maar er is meer aan de hand met de *Vita Mariae Oigniacensis*. De tekst kan ook worden gelezen als een inleiding in de mystieke theologie van Richard van Sint-Victor.[297.] (Richard was, net als Jacob van Vitry, regulier kanunnik van Sint-Augustinus; in de *Historia occidentalis* prijst Jacob het Parijse klooster Sint-Victor en zijn geleerde monniken hooglijk.) Richard ontwikkelde een systematische theologie van de contemplatie, die vooral is uitgewerkt in de grote allegorische traktaten *De twaalf patriarchen* en *De mystieke ark* (traditioneel beter bekend als *Benjamin minor* respectievelijk *Benjamin major*).[298.] In *De twaalf patriarchen* worden de ascetische deugden die de ziel op contemplatie voorbereiden, verbonden met de kinderen van de aartsvader Jacob. Benjamin, de jongste zoon van Jacobs favoriete vrouw Rachel, belichaamt daarbij uiteraard het hoogste stadium. *De mystieke ark* onderscheidt een zestal niveaus van contemplatie, die met drie verschillende *modi* worden verbonden. In de *Vita Mariae Oigniacensis* wordt een opklimmende reeks van de contemplatieve deugden die Richard noemt, gerelateerd aan momenten uit de levensgeschiedenis van Maria. Het is de vraag of Jacob van Vitry deze thematiek wel had gekozen als hij alleen de katharen in Toulouse wilde bestrijden. Kennelijk wilde hij ook de mystieke theologie van Richard in vereenvoudigde en geconcretiseerde vorm beschikbaar stellen aan een ruimer publiek van geïnteresseerden. We mogen aannemen dat hij daarbij ook wel de religieuze vrouwen zelf op het oog gehad zal hebben.

Met de *Vita Mariae Oigniacensis*, een theologisch gefundeerd model voor een perfect geestelijk leven voor een vrouw, legde Jacob van Vitry de basis voor een Luiks-Brabantse vitenliteratuur die haar gelijke niet kent onder de hervormingsbewegingen van zijn tijd. De vroomheid van de vrouwen van Luik en Brabant werd door deze *vita* het onderwerp van een klerikaal debat, dat deels schriftelijk werd gevoerd. Het is veelbetekenend dat Thomas van Cantimpré (1201-na 1262) zich omstreeks 1230 genoopt voelde om een *Supplement* bij de *Vita Mariae Oigniacensis* te schrijven.[299.] Hij was door toedoen van de prediking van Jacob van Vitry bekeerd en daarna ingetreden in diens augustijner orde, in Cantimpré (bij Kamerijk). Thomas' *Supplement* gaat natuurlijk over Maria van Oignies en haar opmerkelijke manier van geestelijk leven, maar hij gebruikt haar levensgeschiedenis ook om Jacob op te roepen het kardinaalspurper af te leggen en naar Luik terug te keren. Zijn leer-

meester ging op dat verzoek echter niet in. Thomas' eigen leven nam wel een nieuwe wending toen hij in 1232 de augustijnerorde verliet en bij de dominicanen van Leuven intrad. In zijn dominicaanse jaren schreef hij drie volledige *vitae* van religieuze vrouwen uit zijn eigen landstreek, waarmee hij de belangrijkste auteur van dit genre werd. Achtereenvolgens vereeuwigde hij de levensverhalen van Christina de Wonderbare (1232), Margaretha van Ieper (1244) en zijn geestelijke leidsvrouwe Lutgard van Tongeren (1246-1248).[300.]

Het schrijven van *vitae* over plaatselijke religieuzen werd in de dertiende-eeuwse Zuidelijke Nederlanden een wijd verbreide gewoonte, die door clerici van uiteenlopende signatuur beoefend werd. De zeergeleerde Thomas van Cantimpré schreef als augustijn het supplement op het leven van de begijn (?) Maria van Oignies en als dominicaan de levensbeschrijvingen van een benedictines (Christina), een cisterciënzerin (Lutgard) en een begijn (Margaretha). De premonstratenzer Hugo van Floreffe nam het levensverhaal van de leprozenzuster en kluizenares Ivetta van Hoei voor zijn rekening. Het aandeel van cisterciënzerinnen in deze *vitae* is groot: Aleid van Schaarbeek, Lutgard van Tongeren, Ida van Gorsleeuw, Ida van Nijvel, Beatrijs van Nazareth, Catharina van Leuven. Voorzover is na te gaan zijn de meeste *vitae*, behalve in ieder geval de *Vita Lutgardi*, door mannelijke ordegenoten geschreven. De cisterciënzers tekenden overigens ook verscheidene mannenlevens op, en niet alleen van monniken. Er bestaan ook *vitae* van eenvoudige lekenbroeders, waarvan de bekendste de *Vita Arnulfi* is, over de vrome lekenbroeder Arnulf († 1228) uit Villers.[301.]

Deze Zuid-Nederlandse hagiografische traditie, die zowel mannen als vrouwen en zowel monniken als begijnen en lekenbroeders omvat, is uniek voor de dertiende eeuw, zowel in omvang als in variëteit. Dat er in deze regio als het ware een nieuwe literaire mode werd gecreëerd, blijkt wel heel pregnant uit de ontstaans- en overleveringsgeschiedenis van het levensverhaal van de kluizenares Margaretha van Maagdenburg, die ook bekend is onder de namen Margaretha Contracta en Kreupele Margriet.[302.] Vanuit haar kluis ventileerde deze Margriet dermate pittige kritiek op de clerus van haar geboortestad dat ze dreigde van ketterij beschuldigd te worden. Daarom werd ze veiligheidshalve opgenomen in het dominicanessenklooster van Maagdenburg - zoals haar stadgenote, de begijn Mechthild van Maagdenburg, om vergelijkbare redenen bij de nonnen van Helfta werd ondergebracht. De auteur van Margaretha's *vita*, de dominicaan Johannes van Maagdenburg, legt in zijn proloog nadrukkelijk een verband tussen Margaretha's vroomheid en die van de heilige vrouwen in Brabant.[303.] Het leven van deze Nedersaksische heilige wordt daarmee in de literaire traditie van de Brabants-Luikse vitenliteratuur geplaatst.[304.] De overlevering van de

vita van Margaretha Contracta blijkt ook een vrijwel geheel Nederlandse aangelegenheid. Het oudste handschrift dateert van omstreeks 1250 en komt, weinig verrassend, uit de abdij van Villers.[305.] Hoewel Nedersaksen ook het toneel was van opmerkelijke geestelijke initiatieven op geestelijk gebied - met als belangrijkste brandpunten het klooster Helfta en de stad Maagdenburg - bestond daar kennelijk geen bijzondere belangstelling voor dit type literatuur.

> Het leven van Kreupele Margriet is opgenomen in een dertiende-eeuws verzamelhandschrift dat van groot belang is voor de overlevering van de vrouwen*vitae* uit de Nederlanden: hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 8609-20.[306.] Het stamt uit de bibliotheek van de cisterciënzerinnen van Ter Kameren, een nabij Brussel gelegen dochterhuis van Villers. Het bevat levens van Maria Magdalena, Elisabeth van Thüringen (1207-1231), Lutgard van Tongeren, Christina de Wonderbare, Aleid van Schaarbeek, Ida van Gorsleeuw en de *Ordo revelationis de gloriosis sodalibus sanctae Ursulae, Brittanicae reginae* van Elisabeth van Schönau († 1164). Deze bundel werd vermoedelijk vanuit Villers samengesteld door iemand die de *vitae*traditie goed overzag en die daaruit teksten selecteerde die geschikt waren voor de zusters van Ter Kameren. Hij koos het favoriete rolmodel van de Luiks-Brabantse begijnen, Maria Magdalena, en verder vooral vrouwen uit de eigen regio - Aleid van Schaarbeek was zelfs afkomstig uit Ter Kameren. De keuze voor de visioenen van Elisabeth van Schönau werd waarschijnlijk mede ingegeven door de aanwezigheid van relikwieën van Ursula en haar maagden in Ter Kameren.[307.]
> Van even groot belang voor de overlevering van vrouwen*vitae* is een verzamelhandschrift dat uit Villers zelf afkomstig is: Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 4459-70.[308.] Het werd in 1320 gemaakt in opdracht van Johannes van Sint-Truiden, monnik van de befaamde cisterciënzerabdij Villers en op dat moment werkzaam als biechtvader in de cisterciënzerinnenabdij Park bij Leuven. Het handschrift, dat bedoeld was voor de bibliotheek van Villers, brengt een groot aantal uiteenlopende teksten bijeen, waarbij de constante factor lijkt te zijn dat ze op enigerlei wijze verband houden met de mystieke beweging waarvan Villers het middelpunt vormde. Het handschrift bevat onder andere levens van religieuze vrouwen als Elizabeth van Thüringen, Aleid van Schaarbeek, Beatrijs van Nazareth, Christina de Wonderbare en Margaretha van Ieper. Maar ook van eerbiedwaardige mannen als Arnulf van Leuven, de vijfde abt van Villers, en Guerric, prior van Aulne, werden levensbeschrijvingen opgenomen.

We dienen er bij de omgang met deze *vitae* altijd op bedacht te zijn dat de mannelijke geestelijken die ze schreven, allerhande redenen hadden om het beeld van deze vrouwen naar hun eigen opvattingen bij te kleuren.[309.] Niettemin vormen de levensverhalen van de *mulieres religiosae* uit het bisdom Luik en het hertogdom Brabant uitermate belangrijke

bronnen voor onze kennis van het geestelijk leven in de dertiende eeuw, waaruit ook in dit boek regelmatig wordt geput. We kunnen uit deze *vitae* onder meer afleiden dat onder deze religieuze vrouwen van meet af aan de gewoonte bestond om naast het aloude Latijn de volkstaal te gebruiken in hun geestelijk leven. Op haar sterfbed in 1213 verkeerde Maria van Oignies gedurende drie dagen en nachten in een voortdurende staat van extase, waarbij zij de omstanders, Jacob van Vitry voorop, verbaasde door in een voortdurende stroom van ritmische gezangen God, Christus, Maria en de heiligen te bezingen. Ook onthulde ze al zingend en prevelend allerlei geheimen over de Drievuldigheid en de eenheid tussen de goddelijke personen. Helaas was het voor de omstanders nauwelijks te verstaan wat ze precies zei. Wel was duidelijk dat Maria bij deze associatief totstandgekomen vrome teksten en gezangen vooral haar eigen Waalse dialect benutte. Het *Magnificat*, de lofzang van Maria, bleef ze maar herhalen, in het Frans, en telkens weer bad ze het *Nunc dimittis*, de lofzang van Simeon, voor haar vriendinnen, de *mulieres religiosae* van Luik, zoals ze altijd gewoon was geweest te doen.[310.] Het gaat natuurlijk te ver om Maria van Oignies op grond van deze in extatische staat uitgebrachte en goeddeels onverstaanbare composities als dichteres van Oudfranse liederen of gezangen aan te merken. Duidelijk wordt wel het belang van het gebruik van de volkstaal in het geestelijk leven van deze voorloopster van de religieuze vrouwenbeweging.

Van een wat grotere ambitie getuigen de biografische schetsen die een vriendin opstelde over het inspirerende optreden van Juliana van Cornillon († 1258) in Oudfrans dialect. Men heeft wel vermoed dat Eva van Saint-Martin († ca. 1265) de auteur was; zij leefde in Luik als kluizenaren en was inderdaad een van Juliana's vertrouwenspersonen.[311.] De anonieme notities in *lingua Gallica* werden door een onbekend gebleven auteur verwerkt in de *Vita beatae Julianae virginis*.[312.] Deze tekst pretendeert een officiële Latijnse *vita* van Juliana te geven, maar breekt ondertussen ook een lans voor de heiligheid van Juliana's biechtvader Johannes van Lausanne, kanunnik van Sint-Maarten in Luik. Het centrale thema in de *Vita beatae Julianae virginis* is echter het Sacramentsfeest (Corpus Christi), dat door toedoen van Juliana, Eva van Saint-Maria, Johannes van Lausanne en anderen in 1264 op de kerkelijke kalender belandde. Dat betekende een officiële erkenning voor de buitengewone verering voor het lichaam van Christus die de vrouwen van Luik-Brabant zo enthousiast praktiseerden.[313.] De *vita* levert ons niettemin een aantal interessante gegevens op over de literaire belangstelling van Juliana van Cornillon. Zij verdiepte zich al op jonge leeftijd in *scriptura latina et gallica*.[314.] De *vita* verwijst vervolgens naar auteurs als Augustinus en Bernard van Clairvaux; hen zal Juliana wel in het La-

tijn gelezen hebben. De vraag welke Franstalige werken Juliana kende, blijft onbeantwoord. Van een eigen literaire werkzaamheid van Juliana van Cornillon is niets bekend. Wel propageerde ze krachtig het zingen van het (Latijnse?) *Magnificat*, met name door nonnen en begijnen. Zelf bad ze de lofzang van Maria negen keer per dag, evenveel maanden als Christus in de baarmoeder had doorgebracht.[315.] Juliana wilde nergens anders worden begraven dan in de abdij van Villers en die laatste wens werd geëerbiedigd.

Ook aan de Nederlandse kant van de taalgrens maakten religieuze vrouwen gebruik van het nieuwe medium van de volkstaal voor de verdieping van hun geestelijk leven. De geletterde Ida van Gorsleeuw leefde in de op Franstalige bodem gelegen cisterciënzerinnenabdij Rameia, hoewel ze zelf van Nederlandse afkomst was.[316.] Zoals bij veel religieuze vrouwen in Luik-Brabant stond in haar geestelijk leven de viering van de eucharistie centraal. Maar Ida raakte door de heilige gebeurtenissen tijdens de mis soms zo in vervoering dat ze het strakke reglement van haar orde overtrad. Daarom werd haar de toegang tot het sacrament voortaan ontzegd, wat uiteraard een verschrikkelijke teleurstelling betekende. Maar gelukkig bezocht God haar daarop een jaar lang iedere zondag om haar de smaak en zoetheid te brengen die ze anders aan de eucharistieviering ontleende. Uit dankbaarheid schreef Ida daarom een gedicht in haar eigen taal, waaruit de anonieme auteur van haar levensgeschiedenis - kennelijk ook Nederlandstalig - twee verzen weergeeft, helaas in Latijnse vertaling:

> Pocula quae tradunt gente Christi bona constant, sed meliora satis sunt
> haec quae dat Deus ipse.[317.]

Antoon van Steenwegen heeft getracht het oorspronkelijke Nederlands te reconstrueren en kwam tot dit resultaat:

> De bekers, die kerstenmensen (elkaar) bieden, blijken goed,
> Maar die God zelf reikt, zijn beter, onvermoed.[318.]

Een enkele keer wordt er een Diets zinnetje in de *Vita Idae de Lewis* ingelast, steeds wanneer de communie en de extatische toestand waarin Ida die ontving ter sprake komen. Men ried haar de communie eens aan als medicijn tegen haar voortdurende toestand van geestvervoering. *Wat sal mi Got*, riep Ida uit, in een poging haar blijdschap over die oplossing te verbergen.[319.] Bij een andere gelegenheid raakte zij na de eucharistieviering tijdens de maaltijd in de refter door emoties overmand. Ze riep hard *Wi, Here, min harte*, tot grote ontsteltenis van de zusters, want in de refter gold een zwijggebod.[320.] Terwijl de auteur van

de *Vita Idae de Lewis* haar Middelnederlandse gedicht over het sacrament in het Latijn overbrengt, laat hij Ida's spontane uitroepen hier staan. Dat is ongetwijfeld niet alleen vanwege de ‘couleur locale’; Ida's uitroepen in haar moedertaal benadrukken de emotionele spiritualiteit die volgens de meeste auteurs van de *vitae* typerend was voor vrouwen.

Beatrijs van Tienen, priorin van de cisterciënzerinnenabdij Nazareth van 1236-1268, krijgt in de *Vita Beatricis* duidelijk het profiel van een auteur van volkstalige geschriften aangemeten.[321.] In de proloog stelt de anonieme auteur van de *vita* - van wie wordt vermoed dat hij biechtvader van Beatrijs' klooster Nazareth was - dat hij niet veel meer heeft gedaan dan door Beatrijs zelf geschreven notities in het Latijn vertalen.[322.] Het blijft onduidelijk of Beatrijs zelf een Middelnederlandse autobiografie had geschreven of dat haar hagiograaf voor zijn *vita* gebruik maakte van een soort geestelijk dagboek dat Beatrijs in de loop der jaren had bijgehouden. Het merkwaardige feit deed zich nu voor dat de zusters van Nazareth, aan wie de *Vita Beatricis* werd opgedragen, een Latijnse *vita* van hun overleden priorin kregen voorgeschoteld, terwijl er in Nazareth authentiek Middelnederlandse geschriften van Beatrijs voorhanden waren. Kennelijk werden die voor hen niet, of niet meer, geschikt geacht. De *Vita Beatricis* vermeldt verder dat Beatrijs al kort na haar intrede in de cisterciënzerorde in 1215 begon met het opschrijven van haar meditatie-oefeningen. Dankzij deze vondst was zij in staat om de meditatie tijdelijk te onderbreken en daarna weer voort te zetten, wat de kwaliteit van haar gebedsleven ten goede kwam.[323.] Verder staat ook het fraaie *Van seven manieren van minnen* op haar naam, dat we ook als. Ls. 42 kennen. In hoeverre dat terecht is, wordt in het volgende hoofdstuk besproken (§ 2.8). Hoe dit ook zij, Beatrijs van Nazareth is de eerst bekende van de *mulieres religiosae* uit de dertiende eeuw die zelfstandig teksten met een mystieke signatuur heeft geschreven.[324.]

Het eerder besproken verzamelhandschrift van Johannes van Sint-Truiden van 1320 (Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 4459-70) levert de oudste tekstgetuige van de *Vita Beatricis.* Te midden van de cisterciënzer hagiografie in dit handschrift uit Villers bevinden zich nog twee andere teksten die teruggaan op door religieuze vrouwen uit deze regio geschreven materiaal. In *De virgine ordinis Cisterciensis* worden in beknopte vorm tien visioenen van een anonieme cisterciënzerin beschreven. Het Latijn bevat zo veel neerlandismen dat editeur Reypens besloot dat deze visioenen wel door een Nederlandstalige non moeten zijn opgetekend. Waar en wanneer zij leefde, blijft verder onbekend, maar het spreekt haast wel voor zich dat we haar in Luiks-Brabantse sferen moeten plaatsen.[325.] Iets vergelijkbaars geldt voor het *Verbum Christi ad beginam Tungerensem*, een korte tekst waarin een jonge begijn uit Tongeren beschrijft wat ze uit een aantal innige dialogen met Christus heeft

geleerd. Ook dit is een tekst die naar alle waarschijnlijkheid in het Middelnederlands werd geschreven, maar alleen in Latijnse vorm is bewaard gebleven. De Tongerse begijn maakt gebruik van allegorische schema's zoals ‘het huis in het hart’ en ‘het habijt als bruidskleed’. Het voorkomen van het *Verbum Christi* in een cisterciënzer verzamelcodex doet vermoeden dat de biechtvader van deze begijn uit de grauwe orde afkomstig was.[326.] Ten slotte roepen we nog een keer de verwijzing naar het literaire werk van Willem van Affligem in de *Catalogus virorum illustrium* in herinnering (geciteerd in § 1.1), die de wonderbaarlijke belevenissen van een cisterciënzerin uit het Diets in het Latijn zou hebben vertaald. Als hier niet op de *Vita Beatricis* wordt gedoeld - met de identificatie van Willem van Affligem, prior van Frasnes, als de auteur van de Kopenhaagse *Lutgart* staat die mogelijkheid in principe weer open - hebben we hier te maken met een vierde werk van mystiek-ascetische signatuur dat oorspronkelijk door een religieuze in het Middelnederlands werd geschreven, maar waarvan al snel (ongetwijfeld door een mannelijke geestelijke) een Latijnse bewerking werd gemaakt.[327.]

De religieuze vrouwenbeweging van de Zuidelijke Nederlanden brengt in de dertiende eeuw dus een aantal belangrijke vernieuwingen op het gebied van de geestelijke letterkunde voort.[328.] De talrijke *vitae* die hier ontstonden, vallen wel het meest op. Het boekstaven van de levens van de grondleggers van religieuze bewegingen in de vorm van hagiografieën is in de Middeleeuwen zeker niet ongewoon, maar de schaal waarop het in Luik-Brabant gebeurt, is opmerkelijk groot. Bovendien valt het grote aantal vrouwen*vitae* dat hier geschreven wordt in het oog. In de gelijktijdig opbloeiende beweging van franciscaanse orde zijn het vooral de levensgeschiedenissen van Franciscus en zijn eerste medebroeders die als spiegel van de *vita mystica* en het apostolische leven zijn gaan fungeren.[329.] Dat het schrijven van biografieën van religieuze vrouwen een streekgebonden verschijnsel is, blijkt vooral uit de *vita* van Margaretha Contracta. Niet alleen zinspeelt Johannes van Maagdenburg in zijn proloog op de bijzondere religieuze verhoudingen in Brabant, de tekst blijkt ook vrijwel uitsluitend verspreiding te hebben gevonden in de Zuidelijke Nederlanden.

Verder trekt het relatief grote aantal schrijvende vrouwen in de Luiks-Brabantse regio de aandacht. Als we het kleingoed van Ida van Gorsleeuw en eventuele anderen terzijde leggen, houden we zeker nog een handvol serieuze schrijfsters over: Beatrijs van Nazareth met haar *liber vitae*, de onbekende die over haar vriendin Juliana van Cornillon schreef, de begijn uit Tongeren, de anonieme cisterciënzerin, nog een andere cisterciënzerin wier geheime visioenen door Willem van Affligem werden bewerkt (als zij niet met Beatrijs samenvalt) en dan natuurlijk Hadewijch. Enkele van deze vrouwelijke auteurs waren al in het

eerste kwart van de dertiende eeuw actief; voor Beatrijs van Nazareth en de vriendin van Juliana van Cornillon staat dat zo goed als vast. Voor de goede orde: de werken van deze schrijvende vrouwen uit de Zuidelijke Nederlanden steken qua omvang en strekking wel wat bleekjes af bij wat hun Nedersaksische evenknieën uit Helfta hebben geproduceerd. Alleen het kleurrijke oeuvre van Hadewijch, dat Visioenen, Brieven, Strofische gedichten en Mengeldichten omvat, kan zich daarmee meten. Maar eventueel kan in het voordeel van de andere Luiks-Brabantse auteurs worden opgemerkt dat Gertrude de Grote, Mechtild van Hackeborn en eventuele andere auteurs uit Helfta pas in de tweede helft van de eeuw begonnen met schrijven.

> Het is opmerkelijk dat de meeste van deze vrouwelijke auteurs zich aan de Germaanse kant van de taalgrens ophielden. Aan Romaanse zijde kan aanvankelijk alleen de Luikse vriendin van Juliana van Cornillon worden gemeld. Het duurt dan nog zeker een halve eeuw voordat de meest prominente vrouwelijke auteur uit deze streken, de Henegouwse begijn Margaretha Porete († 1310), zich literair gaat manifesteren. Haar tegendraadse *Mirouer des ames simples anienties* werd haar trouwens fataal: ze stierf in 1310 te Valenciennes op de brandstapel omdat ze haar gewaagde boek ondanks herhaalde waarschuwingen van kerkelijke zijde toch was blijven verspreiden.[330.] In hoofdstuk 4 wordt dieper ingegaan op de Oudfranse geestelijke letterkunde van de Zuidelijke Nederlanden.

Waar de zusters uit Helfta kennelijk in het Latijn schreven - al schijnt dat alleen voor Gertrude de Grote helemaal vast te staan - valt bij de Zuid-Nederlandse zusters hun sterke voorkeur voor de volkstaal in het oog, hetzij Waals hetzij Diets. Dit karakteristieke aspect van de LuiksBrabantse feminiene spiritualiteit dreigt een beetje achter de horizon te verdwijnen omdat we het werk van deze vrouwen op Hadewijch na alleen in Latijnse vertaling c.q. bewerking kennen. Het verzamelhandschrift van Johannes van Sint-Truiden uit Villers is hier beeldbepalend, omdat het als enige *De virgine ordinis Cisterciensis* en het *Verbum Christi ad beginam Tungerensem* bevat en bovendien de oudste tekstgetuige van de *Vita Beatricis* is. Alledrie zijn Latijnse bewerkingen van oorspronkelijk door vrouwenhand geschreven Middelnederlandse teksten. Dat Johannes van Sint-Truiden ze in zijn codex opnam, illustreert de belangstelling die hij en zijn medebroeders uit Villers voor deze uitingen van vrouwelijke spiritualiteit hadden. Maar het is ook veelzeggend dat deze monniken de oorspronkelijke teksten in het Latijn vertaalden en daarbij vermoedelijk duchtig bewerkten, zoals de auteur van de *Vita Beatricis* aantoonbaar deed. Er zijn verschillende verklaringen denkbaar. In het Latijn gepokt en gemazeld als monniken als Johannes van Sint-Truiden waren, moeten zij de in theologisch én retorisch opzicht ongetwijfeld wat amateuristische werkstukken van de zusters als

vreemd of ongewoon hebben ervaren. Het kan dus zijn dat ze de volkstalige schrijfsels van de nonnen en begijnen die onder hun pastorale hoede stonden om redenen van literaire smaak zo goed mogelijk in de Latijnse traditie wilden passen. De auteur van de *Vita Beatricis* zegt dat hij het materiaal dat hij aantrof alleen maar heeft gekleurd met het taaleigen van het Latijn: *oblata verba vulgaria Latino tantum eloquio coloravi.*[331.] Maar waarschijnlijk hebben de vertalers respectievelijk bewerkers ook een potentieel gevaarlijke, want door onoordeelkundigen geformuleerde theologie bij voorbaat willen neutraliseren door deze in de taal van de Kerk te formuleren en daarbij een orthodoxe terminologie te hanteren.[332.]

We kunnen de cisterciënzers en de andere geestelijken die in Luik en Brabant bij de zielzorg waren betrokken een zekere belangstelling voor het zielenleven van de *mulieres religiosae* niet ontzeggen. Verschillenden van hen legden levensverhalen van vrouwen vast, anderen vertaalden en bewerkten hun geschriften en nog weer anderen legden tekstverzamelingen aan waarin de religieuze vrouwen uit deze streken prominent aanwezig zijn. In dat licht is het wel verwonderlijk dat de cisterciënzers in de Nederlanden niet of nauwelijks te betrappen zijn op een systematische productie van volkstalige religieuze literatuur voor deze vrouwen.[333.] Hoewel er diverse cisterciënzerinnen hebben bestaan die hun ervaringen in het Middelnederlands aan het perkament toevertrouwden, zijn er geen Nederlandstalige teksten uit de dertiende eeuw bekend die met de vrouwenkloosters van die orde verbonden kunnen worden. Er bestaan maar twee Middelnederlandse codices die qua inhoud met de Luiks-Brabantse vrouwenbeweging in verband gebracht kunnen worden: handschrift H met de *Limburgse sermoenen* en het Haagse handschrift met *Het boec der minnen.* Van geen van beide zijn echter vroege provenancegegevens beschikbaar. Op zich passen de *Limburgse sermoenen* uitstekend in de voornamelijk door cisterciënzers beheerste literaire context van de Zuidelijke Nederlanden. Seidel vermoedt dan ook dat de Middelnederlandse y2-tak van de *Sankt Georgener Predigten* binnen de cisterciënzerorde ontstond: de Duitse prekenverzameling zou bijvoorbeeld via het klooster Val-Dieu bij Aubel, een stichting van Eberbach, tot in de Nederlanden kunnen zijn doorgedrongen.[334.] De oorspronkelijke H*-tekst was naar alle waarschijnlijkheid op vrouwen gericht; het ontbrak in deze regio niet aan een geschikt publiek, al kunnen we het helaas niet nader bepalen. Handschrift H was niet voor vrouwen bedoeld. De gedachte dat dit handschrift misschien voor cisterciënzer lekenbroeders bestemd was, kan vrijwel direct van de hand worden gewezen. De cisterciënzer constituties bestempelen de conversen nadrukkelijk als handarbeiders, die zich niet met de wereld van de letteren dienden bezig te houden. Het was hen zelfs verboden om gees-

telijke werken te kennen, behalve dan zo basale teksten als het *Pater noster*, het *Credo* of het *Miserere*.[335.] Nu zijn kloosterregels ook maar regels, en men kan zelfs zeggen dat een dergelijk verbod kennelijk op een reeds bestaande praktijk wijst, maar tegen deze achtergrond wordt het wel erg onwaarschijnlijk dat de broeders uit handschrift H conversen van Cîteaux zijn geweest.

Aan het einde van dit hoofdstuk kunnen we nu enkele algemene gevolgtrekkingen opstellen over de literair-historische omstandigheden in de dertiende eeuw. In het Duitse taalgebied, met name in het Rijnland, ontstond in de dertiende eeuw een aantal teksten en tekstverzamelingen, zoals de *Sankt Georgener Predigten*, dat zich voornamelijk richtte op een publiek van religieuze vrouwen. Het is bij de meeste teksten niet uit te maken of het daarbij om nonnen gaat dan wel om ongebonden levende vrouwen zoals begijnen. Gezien de grote expansie van de cisterciënzers enerzijds en de specifieke inhoud van deze werken anderzijds ligt het voor de hand om deze kleine en vroege bloeiperiode van de Duitse geestelijke letterkunde speciaal met deze orde te verbinden. In de praktijk blijkt dat verband echter vrij moeilijk hard te maken: behalve *Die heilige Regel* kan geen van de Rijnlandse teksten exclusief met de cisterciënzer orde worden verbonden.

Er bestaat een vroege dertiende-eeuwse Duitstalige literatuur die een cisterciënzer basis lijkt te hebben, terwijl anderzijds vooral in de Nederlanden deze orde optrad als leidende factor binnen de religieuze vrouwenbeweging. De belangstelling van de cisterciënzers, maar ook van leden van diverse andere orden, voor de *cura monialium* komt tot uitdrukking in de lokale mode om *vitae* van *mulieres religiosae* te schrijven. Er zijn echter nauwelijks sporen te vinden van een Middelnederlandse letterkunde, geïnitieerd door geestelijken die bij de vrouwenbeweging waren betrokken. Voor het Franstalige deel liggen de verhoudingen mogelijk anders; daarop komen we in hoofdstuk 4 terug. De Luiks-Brabantse vrouwenbeweging lijkt voor de *Limburgse sermoenen* de ideale habitat te vormen, maar op grond van het weinige dat wij weten is de prekenbundel daar niet onmiddellijk te situeren. Hoewel de cisterciënzer orde in het aartsbisdom Keulen een expansie bereikte die met die in de Zuidelijke Nederlanden te vergelijken is, en het begijnendom ook daar een indrukwekkende bloei doormaakte, ontbreekt het genre van de *vitae* daar zo goed als geheel.[336.] Maar het Nederrijngebied levert weer wel een volkstalige literatuur op, met het *Rheinische Marienlob, Die Lilie*, het *Buch der Minne* en nog wat kleinere teksten. Inhoudelijk gezien vragen deze werken er bijna om met de religieuze beweging van de aangrenzende Zuidelijke Nederlanden verbonden te worden, en daarmee ook met de kringen waarin de *Limburgse sermoenen* ontstonden.

De omstandigheden waaronder de *Limburgse sermoenen*-collectie

totstandkwam en voor het eerst gebruikt werd, blijven dus vooralsnog met raadsels omgeven. We kunnen op dit moment niet precies uitmaken in welk geestelijk milieu de teksten werden vertaald en verzameld. Verder blijkt handschrift H in zeker opzicht een anomalie, omdat de tekst ervan voor een publiek van broeders werd bewerkt, waar we als publiek eerder aan vrouwen, liefst cisterciënzerinnen, zouden denken in de eerste fase van de. *Limburgse sermoenen*-traditie. Wanneer de broeders voor wie H gemaakt is begarden of tertianen waren, is het raadselachtig waarom bij de bewerking de rechtstreekse verwijzingen naar een monastieke levenspraktijk niet in een moeite door zijn gewist. Begarden en tertianen combineerden een leven van handenarbeid met een aantal geestelijke taken, maar toch zeker niet met het volvoeren van het koorofficie, waar de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* regelmatig naar verwijzen. We moeten daarom proberen om langs andere wegen antwoorden op deze vragen te vinden. Het tweede hoofdstuk is daarom gewijd aan een uitvoerige verkenning van inhoud en samenstelling van de *Limburgse sermoenen*-collectie.

Eindnoten:

1. Flament 1888-1889, XL-LV (Bijlage XVI: Catalogus van boeken en handschriften gevonden op het Provinciaal Gouvernementshotel te Maastricht in 1839).
2. Zie over de Maastrichtse boekencollectie o.m. Deschamps 1954, 5-11, Hermans 1987 en Stooker & Verbeij 1997, dl. 1, 38-40.
3. Flament 1888-1889, LIII.
4. Boven aan het voorplat staat ‘K. 6. (377 Maastricht)’ met potlood geschreven, terwijl midden op hetzelfde plat een etiket is aangebracht waarop met pen en inkt ‘K.6. (Trai. a/M 377)’ geschreven is.
5. Brugmans [e.a.] 1922, 135 nr. 529.
6. Ik dank Wout J. Holverda (Nationaal Herbarium Nederland, Leiden) hartelijk voor deze determinering (brief 25-9-2001). Madaus 1976, 1075-1077 karakteriseert Echte kervel als de niet-giftige ‘tegenhanger’ van de Gevlekte scheerling, een giftige plant die om medicinale redenen werd gekweekt.
7. Zacher 1842a.
8. Zacher ,842b, met Ls. 1 op p. 350-356 en Ls. 22 op p. 356-357.
9. De geschiedenis van Slavanten werd geschreven door Van Heel 1952.
10. Mone 1835; Mone 1839 biedt een glossarium op handschrift G.
11. Wackernagel & Rieger 1964; over de achtergronden van de ‘coproductie’ van Wackernagel en Rieger ook Lüders 1957, 200-212. Over hs. H zie Wackernagel & Rieger 1964, 262-271, 384-393 en 541-544.
12. Vgl. Rieder 1908, XII en Lüders 1972, 163-164 n. 5.
13. Cosijn 1874a, 64-65; *fone* komt voor in Ls. 4 (vgl. Kern 1895, 215, 11-16) en in diens Duitse tegenhanger, Rd. 40. Cosijn kon voor deze woordverklaring overigens teruggrijpen op het glossarium op handschrift G in Mone 1839, 504, 74; Wackernagel & Rieger 1964, 387-388 had deze voor de lokalisering van de *Sankt Georgener Predigten* belangrijke vorm overigens ook al opgemerkt.
14. Cosijn 1874b analyseert de grammaticale vormen van H en Cosijn 1875 geeft een beperkt glossarium op de *Limburgse sermoenen.* H. Kern 1879 is een tekstuitgave van Ls. 2 en H. Kern 1894 geeft de (fragmentarische) tekst van Ls. 17 naar hs. Den Haag, KB, 73 G 25, dat behoort

tot de in die tijd pas ontdekte Weespse collectie. Franquinet 1880 editeerde Ls. 21 naar hs. 70 E 5.

15. Franquinet 1880, 205.
16. In 1954 kreeg handschrift H een plaats op de tentoonstelling 'Handschriften uit beide Limburgen' die door J. Deschamps werd samengesteld. Bij die gelegenheid was het etiket kennelijk nog leesbaar (zie Deschamps 1954, 44; vgl. Deschamps 1972, 257). Hermans 1987, 129 kon de tekst echter niet meer ontcijferen. Mogelijk maakte Deschamps overigens gebruik van de oude handschriftbeschrijvingen door de Haagse conservator Bolhuis-van Zeeburg, waarin de tekst van het etiket ook wordt gegeven (zie Bijlage I).
17. Vgl. Flament 1888-1889, 17ev. Op hs. Den Haag, KB, 70 E 13 (vgl. Hermans 1987, nr. 394) bevindt zich eenzelfde etiket, in dezelfde hand, met de tekst 'Maagdendries N^{o} 4'. Dat de etiketten vermoedelijk bij het samenstellen van de inventaris werden aangebracht, blijkt uit de aanwezigheid van een vergelijkbaar etiket op hs. Den Haag, KB, 78 A 30 (vgl. Hermans 1987, nr. 363), met de tekst 'Slavanten N^{o} 8'.
18. Laatstelijk in Stooker & Verbeij 1997, nr. 897 (p. 299-300).
19. Over de geschiedenis van Maagdendries is weinig bekend; vgl. Von Geusau 1894, 44-45 (de ligging op plaat nr. 4), Flament 1906, 58-59, Schoengen 1940, 140.
20. Over de begijnen van Sint-Andries in Maastricht zie het repertorium van begijnhoven in de Nederlanden door Simons 2001, nr. 66B (258 en 288). Simons 2000, 172 verbond het klooster Maagdendries wel met de Maastrichtse begijnengemeenschap, maar twijfelde later over deze identificatie (Simons 2004, 100-101). Het verband dat Simons legt tussen de begijnen van Sint-Andries/Maagdendries en de *LS* staat nu dan ook op losse schroeven.
21. Over de hss. van Maagdendries zie Stooker & Verbeij 1997, dl. 1, p. 159 en dl. 2, nrs. 891-905.
22. Kern 1891.
23. Kern 1895.
24. Die bruikbaarheid is alleen nog maar toegenomen sinds Kerns editie in digitale vorm beschikbaar is op de *Cd-rom Middelnederlands. Woordenboek en teksten.* Den Haag-Antwerpen 1998.
25. Kern 1895, 3-11.
26. Kern 1895, 1-2 en 171.
27. H. Kern 1879, 25.
28. Aangehaald naar Kern 1895, 8. De editie-Rieder, naar hs. A, leest hier: *'Die engil sehent in ze allen zitera gelustklich und girlichen an'. Dar an mugent wir wol merken daz daz ain wunnekliches lieht mu□z sin daz man ze allen ziten girlich ane siht mit vro□der ân urdrutz, und hant ez ietzont doch me denn draúhzehen hundert jar und drú jar sin Scho□nnen mentschait an gesehen, und sehent si noch alz girlich an alz dez ersten tages* (Rieder 1908, 239, 2-6. NB: de toevoeging *und drú jar* berust volgens Seidel 2003, 16 op een afschrijffout van Albrecht der Kolbe).
29. Kern 1895, 8-9.
30. Kern 1895, 353, 1-4.
31. Kern 1895, 171.
32. Kern 1895, 9-10; vgl. Wackernagel & Rieger 1964, 385.
33. De geschiedenis van het Ruusbroecgenootschap is beschreven in De Borchgrave 2001; vgl. Willaert 1994, 2-15.
34. Vercoullie 1905, XVIII.
35. Vgl. Slijpen 1937.
36. De belangrijkste publicaties in dit verband zijn Van Mierlo 1935a, Van Mierlo 1935b en Van Mierlo 1950; een overzicht van Van Mierlo's attributies aan Willem van Affligem vindt men in Hendrix 1996-..., dl. 4, m.n. 27-36. Van doorslaggevend belang voor Van Mierlo's overwegingen waren de bevindingen van De Bruin 1935, dl. 1, 155-158; vgl. hierover Hendrix 1996-..., dl. 4, 21-27.
37. *Frater Willelmvs monachus Haffigeniensis et ibidem aliquando prior uitam domine Lutgardis a fratre Thoma Latine scriptam conuertit in Theutonicum ritmice duobus sibi semper ritmis consonantibus. Dictauit etiam Latine quandam materiam satis eleganter de quadam moniali Cisterciensis ordinis que Theutonice multa satis mirabilia scripserat de se ipsa* (cd. Häring 1970, 95; Ned. vertaling naar Mantingh 1998, 162).
38. Zijn levensrelaas is opgenomen in de *Gesta abbatum Trudonensium*; ed. De Borman 1877, dl. 2, 215-223; Nederlandse vertaling in Lavigne 1986-1993, dl. 2, 114-119.
39. Ed. Van Veerdeghem 1899, *Corpus Gysseling,* dl. 11-5 (dipl.) en Spaans & Jongen 1996 (gedeeltelijk, met moderne vertaling).

40. Ed. De Bruin 1970a. De jongste stand van zaken aangaande het *Luikse Leren van Jezus* wordt besproken in Den Hollander & Schmidt 1999, een speciaalnummer van *Queeste.* De tekst is onderwerp van onderzoek in een lopend project van dr. August den Hollander (VU Amsterdam).
41. Een beschrijving van hs. Luik, UB, 437 in *Handschriften* 1986, nr. 15 (p. 126-131); over de datering laatstelijk Kwakkel 1999b, 171-172. De auteur van deze beschrijving, J[an] D[eschamps], gaat er overigens onverkort vanuit dat het hs. in de 13e eeuw in Sint-Truiden is gemaakt, hoewel de enige aanwijzing daarvoor het eigendomsmerk uit de 16e eeuw is. Geen van de contribuanten in Den Hollander & Schmidt 1999 heeft op deze omstandigheid gewezen (met dank aan Erik Kwakkel).
42. *Hanc vitam conscripsit domnus willelmus de mechlinia monachus haffligensis quondam prior in wauria post abbas sancti trudonis* (ed. Reypens 1964, 13 n. 1). Over het handschrift zie § 1.5.
43. Van Mierlo 1935b.
44. Van Mierlo 1950, 27.
45. In feite is Hendrix 1996-..., dl. 4 in zijn geheel aan deze auteurskwestie gewijd; vgl. mijn recensie (Scheepsma 1999).
46. Mantingh 1998, m.n. 167-171; zie voor de implicaties ook Mantingh 2000.
47. Reypens 1964, 26*-38* en De Ganck 1991, vol. I, XXII-XXV; vgl. Faesen 1999b, 97 n. 2.
48. Vgl. Warnar 1999, 117-118.
49. Ed. De Borman 1877, dl. 2, 222; de Ned. vert. van Lavigne 1986-1993, dl. 2, 118 heb ik enigszins aangepast (met dank aan Thom Mertens).
50. Boeren 1953a, m.n. 278-281.
51. Boeren 1953a, 280.
52. Ruh 1956, 49 wijst de verwantschap met Bonaventura resoluut van de hand; Gumbert 1987, 169 transcribeert de Latijnse afkorting op f. I in H als volgt: *hic incipiunt sermones bona.* (?) *si al<i> quis* (?) *velec* (?) *mine* (?) (doorgestreept); de toetreding van Maagdendries tot de derde orde geschiedt pas in de 14e eeuw, terwijl hs. H 13e-eeuws is; Maagdendries kan ook niet de eerste bezitter van H zijn geweest. Vgl. ook Lüders 1958, 56 n. 1, Ampe 1958, 60 n. 3 en Seidel 2003, 69 en 247 n. 152.
53. Kalff 1906, 371-374.
54. Te Winkel 1922, 178-179.
55. Van Mierlo 1949, 67-69.
56. Axters 1950-1960, dl. 2, 138-149.
57. Knuvelder 1982, 265; zie ook p. 176.
58. Ruh 1990-1999. Terwijl verschillende overzichtswerken verschenen, ging het onderzoek naar de *LS* gewoon door, m.n. in de belangrijke detailstudies Lüders 1958, Lievens 1958 en Lievens 1964; zie verder bijv. Reynaert 1981, o.m. 170-171 en 282, en Faesen 2000, 138-145. In de belangrijke studie over de Mnl. preektraditie Zieleman 1978 spelen de *Limburgse sermoenen* alleen in de voetnoten een rol. De meeste van de genoemde publicaties komen verderop in dit boek uitvoeriger aan de orde.
59. Raeven 1979. Diens analyse stemt overeen met de huidige opvattingen, zo is mij bevestigd door Karina van Dalen-Oskam (Instituut voor Nederlandse Lexicologie, Leiden).
60. Raeven kon hier voortbouwen op Zelissen 1969 (waarin hier en daar in het voorbijgaan ook het taalmateriaal uit Kern 1895 aan de orde komt).
61. Vgl. Kern 1895, 66 en Raeven 1979, 162. De correctie luidt: *dan oft ich dade* (?) *al wer*[*t*] *och goet* (f. 53c); vgl. Kern 1895, 289 n. 6 en Gumbert 1987, 169.
62. Zie het kaartje in Crompvoets 1988, 104. Vgl. ook De Smet 1988 en De Smet 1989 (waar op p. 231 wordt gesteld dat de *ic/ich*-isoglosse in dit gebied al in de loop van de 13e eeuw is gefixeerd).
63. Gumbert 1987. Een grondige handschriftbeschrijving ontbreekt echter in Gumberts studie; zie daarvoor Bijlage I.
64. Deschamps 1972, nr. 93 (p. 256-259); vgl. Deschamps 1954, nr. 60 (p. 44).
65. De Vreese 1962b, 145: 'Uit het begin der 14de eeuw zouden verder reeds een aantal handschriften te noemen zijn, in de eerste plaats de zogenaamde *Limburgsche Sermoenen* [...]'. De datering van Lieftinck was minder goed toegankelijk: hij schreef 's. XIII^{ex}' bij hs. 70 E 5 in zijn handexemplaar van de *Bouwstoffen* voor het *Middelnederlandsch woordenboek* (vgl. Gumbert 1987, 179).
66. Gumbert 1987, 181; vgl. Kienhorst 1999, 55. - Bij wijze van addendum wijst Gumbert 1987, 179-181 nog op hs. Venetië, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. z. 67 (= 1982), dat van dezelfde

hand zou zijn als handschrift H. Deze kopiist maakt zich bovendien bekend als *R.D. Capella*! Naar mij mondeling is meegedeeld, hecht J.P. Gumbert aan deze identificatie momenteel minder waarde, zodat ik dit mogelijke spoor heb laten rusten.

67. Afbeeldingen van verluchte pagina's uit handschrift H o.a. in Gumbert 1987, 170 en Oliver 1988, dl. 2, afb. 205.
68. Gumbert 1987, 177-178.
69. Vgl. Oliver 1988, dl. 1, 195 en dl. 2, afb. 205.
70. Oliver 1988, 194-199. De jongste beschouwing over de Brusselse *Rijmbijbel* (hs. Brussel, KB, 15.00,) is Meuwese 2001, 33-78; zij wil de verluchting daarvan in Oost-Vlaanderen of in Brabant plaatsen (p. 77-78) en ziet in stilistisch opzicht weinig verbanden met ons handschrift H (p. 75-76).
71. Oliver 1994, 255: het gaat om hs. Utrecht, UB, 128 (3 G 3), waarvan de inhoud bestaat uit *Homiliae SS Patrum in Erangelice, accedunt lectiones in quibusdam festis* (zie Van der Horst 1989, 38 (nr. 137) en afb. 599-600) en Hermans 1987, 126 (nr. 353)).
72. Het was Erik Kwakkel (Amsterdam-Vancouver) die dit als eerste opmerkte; hij bracht ook diverse handschriften met deze bloemetjes aan het licht.
73. Hermans 1987, 126; hs. 78 A 31 droeg nr. 350 op de Maastrichtse lijst. Een tweede deel met *Vitae sanctorum* van het Servaas-kapittel zou volgens een notitie van G.I. Lieftinck in de BNM op het Rijksarchief te Maastricht moeten berusten, maar in de catalogus Jägers 1991 is het niet te vinden.
74. Zie de kleurenafb. in Hogenelst & Van Oostrom 1995, 45.
75. Over het hs. Pächt, Jenni & Thoss 1983, dl. 1, 109-110 en dl. 2, afb. 10.
76. Gumbert 1987, 169-173.
77. Gumbert 1987, 169.
78.
79. Gumbert 1987, 169.
80. Gumbert 1987, 169 n. 12; de aantekening staat op f. 108v.
81. Hs. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 41; zie Deschamps 1972, nr. 6b. Deschamps dateert het hs. overigens omstreeks 1400, maar in de BNM houdt Willem de Vreese een datering van ca. 1360 aan. Vgl. Coun 1988, 77 en 82. Met dank aan Erik Kwakkel.
82. De geschiedenis van de begarden moet nog worden geschreven. Een overzicht van de situatie in de Zuidelijke Nederlanden biedt McDonnell 1954, 246-265.
83. Vgl. McDonnell 1954, 253-255. De meeste van deze begardenhuizen namen in de loop van de 13e en 14e eeuw de Derde Orde van Sint-Franciscus aan; in de 15e eeuw verenigden de meeste van deze huizen zich in het in 1434 gestichte Kapittel van Zepperen (zie Van Heel 1953 voor informatie over de respectievelijke begardenhuizen die tot dit Kapittel behoorden).
84. Over de begarden van Sint-Bartholomeus zie Von Geusau 1894, 41-43 (de ligging op plaat nr. 10); Flament 19o6, 38; Doppler 1927; Schoengen 1940, 139-140; De Kok 1942, 108-109, Van Heel 1953, 97-103, McDonnell 1954, 255 n. 67.
85. Een prominente mannengemeenschap in de regio was de commanderij van de Duitse Orde in Biezen, die enige faam heeft genoten als centrum van Mnl. literatuur. Bladen van de vroeg 13e-eeuwse Limburgse *Aiol* zijn gebruikt als omslagen van documenten uit Biezen, maar, zoals Coun 1995a heeft laten zien, er is geen reden om een verband tussen de commanderij en de *Aiol* te veronderstellen. De strijdbare ridderbroeders vormen ook niet het aangewezen publiek voor de *Limburgse sermoenen* met hun mystiek-ascetische inhoud (over de spiritualiteit van de Duitse Orde Elm 1993, over hun verhouding tot de volkstalige literatuur Potkowski 1993). Met dank aan Hans Mol (Leeuwarden).
86. De eerste overigens die de consequenties voor de neerlandistiek van de vroege datering van H onderzocht, is Jan Willem van Drunick, aan wiens Leidse doctoraalscriptie *Eenheid en verscheidenheid. Een onderzoek naar een prekenverzameling. De* Limburgse sermoenen *en hun bronnen* (1995), ik enkele gegevens ontleend heb.
87. Het standaardwerk over de middeleeuwse preek is thans het door diverse auteurs geschreven Kienzle 2000a; binnen die bundel vormt Ferzoco & Muessig 2000 een uitvoerige bibliografie over dit onderwerp. Beknoptere overzichten van de middeleeuwse preek bieden bijv. Roberts 1988, Kienzle 1993, *LexMA* VII, 171-183 en Muessig 2002.
88. Kienzle 2000b, 151.
89. Vgl. bijv. de typologieën van de Nederlandse resp. de Duitse preek die Zieleman 1982 en Valente Bacci 1993 hebben opgesteld.
90. Over de middeleeuwse *artes praedicandi* zie Briscoe 1992.

91. Vgl. Kienzle 2000b, 161-166.
92. In Kienzle 2000a vormt de kwestie oraliteit vs. schriftelijkheid dan ook een van de rode draden (zie o.m. Kienzle 2000e, 291-295 en Kienzle 2000d, 965-967).
93. Vgl. Kienzle 2000b, 159-160. De pionier van de studie van de Mnl. preek, G.C. Zieleman, onderscheidt nadrukkelijk tussen de mondelinge predikatie en de geschreven preek, waarbij hij benadrukt dat wij over de predikatie zelf nauwelijks iets kunnen weten (m.n. Zieleman 1978 en Zieleman 1993).
94. Ik baseer mij hier op Mertens (ter perse b), die de *artes praedicandi* als uitgangspunt neemt, en Kienzle 2000C, 285, die uitgaat van de overlevering van de monastieke Lat. preek uit de 12e eeuw.
95. Ed. Leclercq, Talbot & Rochais 1957-1977, dl. 1 en 2. Een Ned. vertaling van de eerste 9 sermoenen biedt Visser 1999; een complete vertaling in het Engels biedt *Bernard of Clairvaux on the Song of Songs* 1971-1980; het nog niet voltooide Verdeyen & Fasetta 1996-... levert een geannoteerde Latijnse tekst met een parallelle Franse vertaling. Recente overzichten van het werk en de betekenis van Bernard van Clairvaux bieden bijv. Ruh 1990-1999, dl. 1, 229-275, McGinn 1991-..., dl. 2, 158-224 en Dinzelbacher 1998.
96. Leclercq 1955; *Bernard of Clairvaux on the Song of Songs* 1971-1980, dl. 2, VIIXXX geeft een Engelse vertaling van dit artikel, zonder dat dat met zo veel woorden gezegd wordt.
97. Holdsworth 1998. Ook Verdeyen & Fasetta, 1996, dl. 1, 27-32 gaan ervanuit dat Bernard zijn Hoogliedpreken min of meer in deze vorm heeft uitgesproken.
98. Johannes Busch († ca. 1480) vertelt in zijn *Liber de origine devotionis modernae* over Geert Grote († 1384) dat deze een sermoen van Bernard van Clairvaux over de bekering van Paulus uit zijn hoofd reproduceerde (Grube 1886, 252; zie verder Mertens (ter perse a).
99. Dinzelbacher 1998, 185 meent dat de Hoogliedpreken wel degelijk als preken zijn uitgesproken. Kienzle 2000c, 291-292 valt Leclercq bij en wijst op meer cisterciënzer auteurs die in hun preken fictionele elementen inbrengen om een prediksituatie te fingeren. Verbaal 2000 meent dat Holdsworth te weinig aandacht heeft voor de redactionele processen die een oorspronkelijk orale tekst bij de verschriftelijking ondergaat, en onderschrijft daarmee vooral de positie van Leclercq.
100. Ed. Pfeiffer & Strobl 1862-1880. In het kort over Berthold zie Banta 1978; vgl. Schiewer 2000, 868-870.
101. Vgl. in breder perspectief Schiewer 1992c.
102. Vgl. Leclercq 1955, 74-75 en Kienzle 2000c, 291.
103. Leclercq 1955, 77-78 benadrukt dat zowel de overgeleverde Hoogliedpreken als Bernards liturgische sermoenen te lang waren om daadwerkelijk als preken te kunnen hebben gefunctioneerd.
104. Zieleman 1993, 71 wijst in dit verband (in navolging van A. Schónbach) op de 'Mangel der Predigtform' in veel overgeleverde Mnl. preekteksten, die maar tot op zekere hoogte met de voorschriften van de *artes praedicandi* overeenstemmen. Zieleman wijt dat aan de verschillende fasen van verschriftelijking die de preken meestal hebben doorlopen.
105. De criteria van het Duitse prekenrepertorium worden beschreven in Schiewer & Samson-Himmelstjerna 1993, 344: 1) de tekst vertoont orale kenmerken, 2) de tekst is verbonden met de liturgie, en 3) de tekst wordt binnen een prekencontext overgeleverd.
106. Sherwood-Smith & Stoop 2003.
107. Een indruk van de kolossale omvang van de Lat. overlevering geven de elf delen van Schneyer 1969-1990, die het tijdvak van 1150 tot 1350 bestrijken.
108. Kienzle 2000c, 287-288.
109. Ruh 1990-1999 dl. 1, 252.
110. Over de ondergeschikte rol die cisterciënzer lekenbroeders innamen zie § 1.5 n. 335.
111. Over macaronitaal zie Kienzle 2000b, 149-150, met literatuuropgave. Voor het Ofr. zie Zink 1976, m.n. 91-102, die suggereert dat dergelijke macaronipreken in de genoteerde vorm, dus tweetalig, werden uitgesproken - en niet in een complete Franse vertaling, zoals altijd wordt aangenomen - dit om de teksten een meer orthodoxe status te geven.
112. Vgl. Leclercq 1955, 82 n. 4. Op dezelfde pagina citeert Leclercq de latiniste Christine Mohrmann, die in Bernards fraaie Latijn zo veel elementen van zijn moedertaal terugvond dat zij hem ironisch aanmerkt als 'le premier grand prosaïste français' (over Bernards Latijn ook Mohrmann 1958).
113. Voor literatuur over deze oudste Duitse preken zie Morvay & Grube 1974, T1-8.

114. Hs. Nantes, Bibliothèque du Musée, Dobrée 5; zie verder Zink 1976, 28-32. De Bernard-preken uit dit hs. zijn uitgegeven in Robert Allan Taylor, *Li sermon saint Bernart sor les Cantikes. Traduction en ancien français des 'sermones super cantica' de Bernard de Clairvaux. Edition du manuscrit 5 du Musée Dobrée Nantes, arec introduction, glossaire et l'original latin en bas du texte.* 2 dln. Toronto, 1966 (onuitgegeven dissertatie; ik heb deze studie niet kunnen raadplegen). Er bestaan nog meer vroege Ofr. vertalingen van patristieke homilieën; zie daarvoor § 4.4.
115. Ruh 1990-1999 dl. 1, 249-250. Vgl. over de invloed van Bernard op de Mnl. literatuur Van Mierlo 1953; de p. 237-239 handelen speciaal over de *LS.*
116. Een overzicht van de Duitse en Nederlandse vertalingen van de Hoogliedpreken bij Höver 1978, 755; Höver 1971 is voornamelijk gewijd aan de Beierse vertaling, die vermoedelijk ontstond in de omgeving van de benedictijn Bernard van Waging uit de abdij Tegernsee. Van een klein aantal Hoogliedpreken, met name de nrs. 1, 15, 26 en 43, bestaan Mnl. vertalingen of excerpten (vgl. Höver 1978, 755; met dank ook aan Carine Lingier (Bergen), die een promotie over de liturgische sermoenen van Bernard van Clairvaux in het Mnl. voorbereidt). Omvangrijkere Mnl. vertalingen van de Hoogliedpreken ontstaan eerst in de 16e en 17e eeuw.
117. Zie Lambooij & Mol 2001, 398 r. 19-23; vgl. Axters 1950-1960, dl. 1, 288, Jansen & Janse 1991, 342-343 en Scheepsma 2003, 184-185.
118. Over de bloei van het kloosterleven in Friesland vanaf de 12e eeuw zie Mol 2001 en Lambooij & Mol 2001, 59-130; over de gevolgen daarvan voor de geletterdheid zie Bremmer 2002
119. Over Oudengelse sermoenen zie Cross 2000.
120. Over de Middelengelse preek Spencer 2000.
121. Overzichten bieden R[obson] [z.jr.], Zink 1984 (met extra oog voor de periode tot 1300) en Taylor 2000 (die de nadruk legt bij de 14e en 15e eeuw).
122. Zie het repertorium in Zink 1976, 481-524.
123. Zie hierover § 4.4 en 4.5.
124. *Ame craceuse est ame qui n'a pas restraintes ses meurs, qui au dehors les laisent courre [...]; si sant ausi com iaue conrans et comme mers ki onques n'arieste. Et n'avient a la fois quant li mens s'espart, c'on lieve les dikes, c'est a dire autant comme escluses ki retienent les iaues. En tel maniere est des mers ki laissent corre les iaues de lor affictions et de leur vains desiriers. Il convient lever les dikes [...]. Li medisant si sunt les dikes qui retienent les iaues des vaines volontés. El se les dikes n'estoient, li païs noieroit* (Arsenal 2058, sermoen *Que parate erant intraverunt cum eo* (Mt. 25, 10); geciteerd naar Zink 1976, 57. Over hs. Parijs, BA, 2058, dat sterk verwant is met het eveneens noordelijk te situeren Parijs, BM, 788, zie Zink 1976, 51-57.
125. Zie Ryckaert 1980: de Vlaamse dijkbouw begon in de Ie helft van de IIe eeuw; mogelijk werden hier ook de eerste polders aangelegd (de oudste vermelding is van 1142).
126. Een recent overzicht van de Duitse preektraditie biedt Schiewer 2000; bibliografische informatie over uitgegeven preken bij Morvay & Grube 1974. Aan een repertorium van de ongedrukte Duitse preek wordt in Berlijn gewerkt (zie hierover bijv. Schiewer & Samson-Himmelstjerna 1993).
127. Uitvoeriger over het *Oberlant* en het *Niderlant* in § 4.6.
128. Over de preken van Priester Konrad zie Mertens 1971.
129. Over de Middelnederduitse preek R. Schiewer 1997.
130. Deze drie verzamelingen worden besproken in Ruh 1984d, samen met de *Paradisus animae intelligentis*-bundel (waarover verderop meer).
131. Vgl. Ruh 1984a.
132. In het kort over de *Schwarzwälder Predigten* Schiewer 1992a; over de ontstaansgeschiedenis Schiewer 1996.
133. Beknopt over de *Sankt Georgener Predigten* Frühwald 1980 en Ruh 1984d, 308-312; in het vervolg zal veel meer specifieke literatuur worden aangehaald (vooral in § 1.3).
134. Vgl. Kienzle 2000c, 300-301 over ordeningscriteria voor monastieke prekenbundels in het Latijn: naast verschillende liturgische criteria komen indelingen volgens chronologische (bijv. ordening naar het tijdstip waarop een preek gepreekt is) en exegetische principes voor (bijv. preken waarin cursorisch een bijbelboek verklaard wordt, zoals de *Sermones super Cantica canticorum*). In de *Smakt Georgener Predigten*-bundel is geen duidelijk ordeningssysteem herkenbaar.
135. Frühwald 1963, 155, Seidel 2003, 236 en Schiewer 2000, 901-902.
136. Seidel 2003, 226-239; citaat p. 237.
137. Voor een overzicht bijv. Steer 1987a, 318-339.

138. Beknopt over Eckhart Ruh 1980; veel uitvoeriger zijn de monografie Ruh 1989a en Ruh 1990-1999, dl. 3, 216-353, alsmede McGinn 2001. Een recente editie van Eckharts werken biedt Largier 1993.
139. Beknopte informatie over het werk van Tauler in Gnädinger & Mayer 1995; zie ook de monografie Gnädinger 1993.
140. Over de *Paradisus*-verzameling in kort bestek Ruh 1989b; zie verder bijv. Hasebrink 2003. Steer 1987a, 329-332 huldigt een enigszins afwijkende opvatting over dit prekencorpus.
141. In het recente overzicht van de Europese preektraditie Kienzle 2000a schittert de Nederlandse preek helaas door afwezigheid, maar zie nu het handzame overzicht van Mertens (ter perse b), dat de zeer beknopte schets van G.C. Zieleman in *LexMA* VII, 180 vervangt. Zie over de Mnl. preek o.m. ook Zieleman 1978 en Zieleman 1993.
142. Mertens (ter perse b).
143. Over de Mnl. evangelie- en epistelpreken zie Zieleman 1978. Zieleman dateert deze overlevering in de 14e eeuw, maar de datering van het fragment Brussel, Koninklijke Bibliotheek, IV 469 kort na 1300 in Kwakkel 1999b maakt het alleszins aannemelijk dat de Mnl. *Evangeliën met de glos* al in de 13e eeuw bestonden. Het genoemde fragment behoort tot de zg. Berlijn-groep, waarvan nog enkele andere 14e-eeuwse hss. over zijn; daarvan is het Amsterdamse lectionarium (Amsterdam, UB, 1 G 41) uit 1348 het bekendste.
144. De meest productieve dominicaanse auteur uit de Nederlanden was wel Hendrik van Leuven of van der Calster († 1302/1303), van wie een aantal kleinere werken bekend is. Daaronder een volkstalige preek die door Maria in Keulen zou zijn gehouden omdat Hendrik ziek was en daarom niet kon preken. Zie over Hendrik m.n. Axters 1947, Axters 1950-1960, dl. 2, m.n. 57-63 en 80-83 en Kesting 1981.
145. Over de verspreiding van Eckharts werken in het Mnl. zie Ubbink 1978; over de verbreiding van Tauler in het Mnl. zie Lieftinck 1936, Hoenen 1994 en Scheepsma (ter perse). In Mertens & Scheepsma 2003 komt de receptie van alle drie de grote dominicanen aan bod.
146. Vgl. Lingier 1990; vgl. n. 117.
147. Over de preek bij de moderne devoten Zieleman 1984, over de collatie Mertens 1996; zie ook Mertens (ter perse b).
148. Wackernagel & Rieger 1964, m.n. 384-393.
149. Kern 1895, Voorrede.
150. Rieder 1908. Een overzicht van de alle tot nu toe uitgegeven *Sankt Georgener Predigten* biedt Morvay & Grube 1974, 48-53 (T 57); vgl. Frühwald 1963, 17-24.
151. Lüders 1957, Lüders 1958 en Lüders 1960; over hs. H zie Lüders 1958, 50-59.
152. Over de *Schweizer Predigten* zie Schiewer 1992b.
153. Lievens 1958, Lievens 1964 en Zieleman 1987.
154. Frühwald 1963; vgl. Frühwald 1980.
155. Frühwald 1963, 87-116.
156. Frühwald 1963, 117-139.
157. Vgl. Frühwald 1963, 129-132.
158. Seidel 2003.
159. Zie voor de grondslagen Grubmüller e.a. 1973; een bespreking van deze methode in Williams-Krapp 2001.
160. Schneider 1987a, dl. 1, 249-250 en dl. 2, afb. 148-149; het dialect van G situeert zij in het Zwarte Woud. Zie over G ook Seidel 1982a, afb. 1-4 en Seidel 2003, 62-65.
161. Ed. Lüders 1972.
162. Seidel 2003, 197; in n. 4 wordt een brief van Karin Schneider aangehaald, waarin zij de genoemde datering bevestigt.
163. Seidel 2003, 196-202.
164. Nadere informatie over *Die heilige Regel* in de volgende paragraaf.
165. Seidel 2003, 202-205.
166. Seidel 2003, 196-210.
167. Seidel 2003, 206 stelt zelfs: '[man muß] die Primärsammlung deutlich vor die Mitte des 13. Jahrhunderts auf die Zeit urn 1230 rücken'.
168. Over y2 en de Mnl. overlevering zie Seidel 2003, 172-182 en 239-251; vgl. over de *Limburgse sermoenen* ook Luders 1958, 50-59 en Frühwald 1963, 45-47 en 51-52.
169. Voor nadere gegevens over de *Sankt Georgener Predigten*-handschriften is Seidel 2003 nu de aangewezen bron, ook voor verdere bibliografische informatie. Ik vul Seidel alleen aan wanneer

er intussen nieuwe gegevens bekend zijn of wanneer het om voor dit boek ter zake doende literatuur gaat.

170. Over de compilaties van *Limburgse sermoenen* in Am zie Lievens 1964, m.n. 188-189, Seidel 1992, 21 en Seidel 2003, 17-20, 299-304.
171. Over het hs. Seidel 2003, 17-20 en Lievens 1964.
172. Seidel 2003, 23-26; De Vreese 1900-1902, 144-151 (M8), Slijpen 1937. Over de handschriften van Nazareth in het algemeen zie Costard 1992; Monika Costard (Berlijn) bereidt een dissertatie over het boekenbezit van dit klooster voor.
173. Seidel 2003, 39-41; Lievens 1958.
174. Seidel 2003, 41-49 Stooker & Verbeij 1997, dl. 2, nr. 1144
175. Seidel 2003, 82-84; Zieleman 1987.
176. Over het hs. zie o.m. Reypens & Van Mierlo 1926, 113*-114*, Menhardt 1961, 1392-1394, Seidel 2003, 145 (= Streu 49) en Stooker & Verbeij 1997, nr. 1028.
177. Zie met name Seidel 2003, 172-182 en 239-251, waar ten dele wordt voortgeborduurd op werk van voorgangers als Wackernagel, Rieger, Lüders en Frühwald.
178. Over hs. Bi zie Seidel 1982b en Seidel 2003, 37-39, 162-167, in dit verband vooral ook p. 242-243.
179. Vgl. Lüders 1958, 58-59, Frühwald 1963, 51-54 en Seidel 2003, 241-243.
180. Zie m.n. Seidel 1992. Het zelfstandig samenstellen van steeds weer nieuwe tekstverzamelingen lijkt een karaktertrek van de Mnl. geestelijke letterkunde; ook in de *Legenda aurea*-overlevering doet dit verschijnsel zich meer voor dan in de Duitstalige overlevering (Williams-Krapp 1986, 159-160).
181. Hierover Frühwald 1963, 25-75 en Seidel 2003, 239-241.
182. Seidel 2003, 179-182.
183. Kern 1895, 180, 25-28.
184. Binnen de *Sankt Georgener Predigten*-traditie komen wel meer omwerkingen voor een mannenpubliek voor. In handschrift Z zijn in Rd. 39 bepaalde ambtsaanduidingen naar mannelijke vormen omgezet (*breder, prior*), maar er zijn ook heel wat vrouwelijke vormen blijven staan, kennelijk omdat de legger van Z deze vormen al had. Dit hs. kwam later overigens in de bibliotheek van de dominicanessen van Adelhausen bij Freiburg terecht (vgl. Seidel 2003, 114-116). Handschrift F is vermoedelijk voor een mannenklooster geschreven, getuige de mannelijke aanspreekvormen die in Rd. 54 en Rd. 55 worden gehanteerd (Seidel 2003, 61). In Di komt een verwijzing naar *brvoder* voor, maar dat is te weinig om de hele codex met een mannenpubliek te verbinden (Seidel 2003, 57). Handschrift Ph was vermoedelijk voor de lekenbroeders uit de kartuize St. Barbara in Keulen bestemd, maar is niet speciaal op een mannenpubliek toegesneden (vgl. Seidel 2003, 91-97); iets dergelijks geldt voor het niet nader te lokaliseren handschrift U (vgl. Seidel 2003, 105-107) en voor W, dat in de kartuize Gaming in Wenen thuishoorde (vgl. Seidel 2003, 125-128).
185. Vgl. Seidel 2003, 179-180.
186. H* valt samen met de positie die in het stemma bij Seidel 2003, 189 door y2 wordt ingenomen.
187. Seidel 2003, 167-168.
188. Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu., 1079. Zie Seidel 2003, 26-28; vgl. Costard 1992, 202.
189. Ook in de Mnl. 'Streuüberlieferung' komen verschillende teksten voor die niet in y2 thuishoren: Rd. 39 (Ls. 3) over *Stephanus autem* komt in een afwijkende versie voor in hs. Brussel, KB, 3067-73, f. 134r-142v (Ruusbroec-hs. Vv; midden 14e eeuw; Rooklooster; vgl. Seidel 2003, 135); hs. Berlijn, SPK, mgq 1084, f. 36v-44v (2^{e} helft 15^{e} eeuw; Nazareth, Geldern; vgl. Seidel 2003, 133); hs. Den Haag, KB, 73 H 30, f. 125v-139v (2^{e} helft 15^{e} eeuw; Sint-Agnes, Maaseik; vgl. Seidel 2003, 137-138). - Ook van Rd. 60 / Ls. 39 (palmboomtraktaat) bestaan enkele hss. die niet in de y2-overlevering passen: hs. Keulen, Historisches Archiv, cod. W. 4^{o} 135, f. 46vb-56rb (1469/1471, Rip.; vgl. Seidel 2003, 140); hs. Utrecht, UB, II E 37 (1025), f. 249r-265r (15^{e} of 16^{e} eeuw; vgl. Seidel 2003, 145).
190. Vgl. het stemma in Seidel 2003, 189 en de daaraan voorafgaande redenering. De plaatsing van handschrift W2 in mijn stemma geschiedt mede op basis van Seidel 2003, 244 en het stemma dat daar in n. 144 is opgenomen. Eigen onderzoek naar de interpolaties in het palmboomtraktaat (Ls. 31), dat ook in W2 voorkomt, bevestigt dat H en W2 niet rechtstreeks verwant zijn (vgl. Scheepsma 2001b).
191. Kern 1895, 186, 4-10; op 187, 5 de verwijzing naar 'geestelijke lieden'.

192. Kern 1895, 198, 10-14; de drie genoemde regels worden in de passage 198, 11-200, 29 verder uitgewerkt.
193. Kern 1895, 313, 31-314, 1.
194. Kern 1895, 272, 14-23.
195. Kern 1895, 212, 13-19.
196. Kern 1895, 187, 32-188, 3.
197. Kern 1895, 267, 18-29.
198. Rieder 1908, 166, 31-33; vgl. de r. 10-12, waar A wordt weergegeven, dat van *brůder* spreekt.
199. Er bestaat een stortvloed aan literatuur over de relatie tussen de *cura monialium* en het ontstaan van religieuze literatuur. Ik noem hier slechts enkele belangrijke titels. Grundmann 1977, 439-475 benadrukte als eerste het verband tussen religieuze hervormingsbewegingen, het grote aandeel van vrouwen daarin en het ontstaan van geestelijke literatuur in de volkstaal. De kritische Peters 1988 onderzoekt het ontstaan van de door vrouwen geschreven geestelijke letterkunde van de Middeleeuwen en concludeert onder meer dat de betrokkenheid van mannelijke geestelijken daarbij minder groot is dan wordt aangenomen. McGinn 1991-..., dl. 3 behandelt vooral de door vrouwen en andere ongeschoolden geschreven mystieke literatuur van de 13e eeuw.
200. Vgl. Seidel 1992, 27-28 en Seidel 2003, 21o n.28.
201. Vgl. Frühwald 1963, 155-158 (citaat p. 158); de gedachtewereld van de victorijnen is in *de SGP* volgens Frühwald ook niet ver weg, maar deze stelling wordt minder stevig onderbouwd. Ook Ruh 1984f, 308-312 situeert de *SGP* zonder al te veel twijfel in cisterciënzer kringen.
202. Küsters 1985, 88-99 heeft een benedictijnse achtergrond voor de *SGP* aannemelijk proberen te maken, maar diens argumenten worden m.i. in Seidel 2003, 223-224 overtuigend weerlegd, al houdt deze in n. 78 de mogelijkheid van een benedictijnse oorsprong nog open.
203. Daarbij bouwt Seidel voort op een suggestie van Heinzle 1984, 105.
204. Vgl. Ruh 1984c, 118, die een driestromenlandschap van cisterciënzers, franciscanen en dominicanen uittekent.
205. Over vroege franciscaanse literatuur in de volkstaal zie Ruh 1984a en Ruh 1984c, m.n. 124-127 en 140-144; vgl. Ruh 1990-1999 dl. 2, 526-537, over David van Augsburg.
206. Seidel 2003, 210-226.
207. De geschiedenis van de cisterciënzers is geschreven door Lekai 1977, die overigens maar weinig aandacht voor de vrouwelijke ordeleden heeft (p. 347-363). Voor de cisterciënzergeschiedenis in Duitsland zie *Die Zisterzienser* 198o en Elm & Joerissen 1982.
208. Over Duitse cisterciënzerinnen Kuhn-Rehfus 1980; speciaal over het bisdom Keulen handelt Ostrowitzki 1993 (de cijfers op p. 5).
209. Over de sociale achtergronden van de cisterciënzers zie Schreiner 1982; over de opleiding van adellijke dochters zie Grundmann 1978b.
210. Vgl. Grundmann 1976, 221 n. 258, die meent dat de literaire bloei van Helfta deels op het conto van de predikheren geschreven mag worden.
211. Over de nonnenauteurs uit Helfta zie Dinzelbacher 1994, 223-231, Ruh 1990-1999, dl. 2, 296-337 en McGinn 1991-..., dl. 3, 267-282; over Mechtild van Maagdenburg Dinzelbacher 1994, 208-212, Ruh 1990-1999 dl. 2, 247-295 en McGinn 1991-..., dl. 3, 222-244.
212. Drie recente publicaties geven ieder op hun eigen wijze inzicht in de geschiedenis (van het onderzoek naar) de begijnen. De artikelenbundel Opitz & Wehrli-Johns 1998 plaatst de begijnenbeweging in een Europees perspectief, waarbij Wehrli-Johns 1998, 27-42 een overzicht van de onderzoekstraditie biedt. De congresbundel Dor, Johnson & Wogan-Browne 1999 richt zich op de vrouwenbeweging van Luik-Brabant (zie § 1.5), waarbij diverse artikelen speciaal de begijnen naar voren halen. De monografie Simons 2001 brengt een nieuw overzicht van de geschiedenis van de begijnen in de Nederlanden, waarbij de pp. IX-XIII in kort bestek de geschiedenis van het onderzoek beschrijven en waarderen. Van de omvangrijke oudere literatuur noem ik hier alleen Greven 1912, Mens 1947 en McDonnell 1954.
213. Deze historische visie is recentelijk verwoord in Simons 2001, 1-34.
214. Vgl. Wehrli-Johns 1998, m.n. 42-46; deze bijdrage tracht zo veel mogelijk oude 'mythen' over de begijnen en hun oorsprong te ontkrachten en een nieuw, historisch en kerkrechtelijk verantwoord beeld op te bouwen.
215. De jongste becijferingen voor Keulen, grotendeels gebaseerd op Stein 1977, in Janssen 1995, 591; vgl. o.m. Asen 1928, Schmitt 1978, 39-40 en Southern 1979, 319-325. Stein 1977 laat zien hoe de bevolking van de Keulse vrouwenkloosters en begijnhuizen in dit tijdvak correspondeert met de sociale stratificatie van de maatschappij: jonkvrouwen uit de allerhoogste

adel belandden in de oude kanunnikessenstiften van de stad, in de kloosters vonden overwegend patriciërsdochters een onderkomen, terwijl de begijnhuizen vooral werden bevolkt door vrouwen uit lagere maatschappelijke regionen.

216. Mainz: 28 huizen en maximaal 80 begijnen; Straatsburg: 85 huizen en een populatie van enkele honderden begijnen; Bazel: 20 huizen en 300 à 400 begijnen. Vgl. Schmitt 1978, 39-41.
217. Vgl. Grundmann 1976, 220-221.
218. Dit besluit werd een van de oorzaken voor het conflict over de *cura animarum* van de begijnen dat zich aan het begin van de 14e eeuw tussen de beide grootste bedelorden in het Rijnland ontwikkelde. Over de achtergronden van deze 'Beginerstreit' zie bijv. Patschovsky 1998, over Straatsburg.
219. Vgl. Seidel 2003, 210-211. De vroege Rip. *Prosa-Lancelot* van omstreeks 1250 laat ik hier, ondanks zijn veronderstelde cisterciënzer achtergrond, als een werk van een geheel andere orde buiten beschouwing (zie hierover Heinzle 1984, Beckers 1989, 29-31 en Seidel 2003, 211).
220. Ed. Menhardt 1941, 167-184 (de Duitse tekst); zie verder Masser 1985 (daar niet genoemd Klemm 1978, waarin het *Lilienfelder Andachtsbuch* uitvoerig wordt besproken en waarin ook diverse miniaturen worden afgebeeld). Over het hs. zie Schneider 1987a, dl. 1, 32 en dl. 2, afb. 6 (Latijn) en dl. 1, 129-130 en dl. 2, afb. 6 (Duits): de Latijnse tekst dateert van omstreeks 1200, de Duitse toevoegingen van ongeveer een halve eeuw later.
221. Een facsimile van het hs. biedt *Hildegard-Gebetbuch* 1982-1987, dl. 1; zie verder Klemm 1978 (dat het *Hildegard-Gebetbuch* en het *Lilienfelder Andachtsbuch* in samenhang bespreekt) en de artikelen in *Hildegard-Gebetbuch* 1982-1987, dl. 2. De Duitse bijschriften zijn uitgegeven in Schneider 1987b. Over het schrift Schneider 1987a, dl. 1, 66-67 (Latijn) en 160-161 (Duits) en dl. 2, afb. 28 en 89. Hamburger 1998, 165-184 betoogt dat het *Lilienfelder Andachtsbuch* en het *Hildegard-Gebetbuch* tot een grotere familie van hss. gerekend kunnen worden, waarvan de wortels in het midden van de 12^{e} eeuw liggen; op de Duitstalige toevoegingen gaat hij niet nader in.
222. Klemm 1978, 70-74.
223. Zie Jungandreas 1980.
224. Ed. Priebsch 1909; in kort bestek zie Von Siegroth-Nellesen 1981.
225. Priebsch 1909, 1, 12-18.
226. Over het schrift van hs. Londen, British Library, Add. 9048 zie Schneider 1987a, dl. 1, 259-260.
227. Over de taal en literatuur van het middeleeuwse Nederrijngebied zie de artikelen in Beckers & Tervooren 1989. Daarin geeft Beckers 1989 een schets van het literaire landschap, waarin echter de geestelijke letterkunde goeddeels ontbreekt. Dat geldt in iets mindere mate voor Beckers 1995, waar echter de hier genoemde teksten ook niet of nauwelijks aan bod komen.
228. Vgl. over dit drietal Neumann 1965, die verbanden vermoedt met enerzijds Mechtild van Maagdenburg en anderzijds met de Brabantse auteurs Hadewijch en Beatrijs van Nazareth.
229. Ed. Bach 1934; in kort bestek zie Honemann 1992. Franz Josef Schweitzer bereidt een nieuwe editie van het *Rheinische Marienlob* voor.
230. Over de datering van het schrift van het eerste gedeelte van hs. Hannover zie Schneider 1987a, dl. 1, 158-160 en dl. 2, afb. 88. Het schrift van het tweede deel van dit handschrift dateert van omstreeks 1250 (Schneider 1987a, dl. 1, 192-193 en dl. 2, afb. 113); dit gedeelte bevat de gedichten van 'der Wilde Mann' en Werner vom Niederrhein, de *Kölner Morgensegen* en de *Ältere niederrheinische Marienklage.*
231. Bach 1934, 46, 1476.
232. Bach 1934, 153, 5143.
233. Bach 1934, 1, 5. Vgl. Green 1996, 129.
234. Vgl. Honemann 1992, 36.
235. Zie § 3.6, waar de betreffende teksten in n. 147 zijn aangehaald.
236. Vgl. Bach 1934, 60, 1954-124, 4214 (deel IV) en Priebsch 1909, 60, 8 tot waar de tekst in het hs. afbreekt.
237. Vgl. Honemann 1992, 33. Over dit deel van het hs. zie Schneider 1987a, dl. 1, 192-193; het dateert uit het 3e kwart van de 13e eeuw.
238. Ed. Minzloff 1863; zie in het kort Dreessen 1981.
239. Vgl. bijv. Willaert 1989.
240. Minzloff 1863, 299, 4232-4234; over de taal van broeder Hans zie De Grauwe 1989.
241. Ed. Wüst 1909; in het kort zie Neumann 1985.
242. *Doctoris Seraphici s. Bonaventurae* [...] *Opera omnia* 1898: de *Vitis mystica* op de pp. 159-229; daarvan beslaat Additamentum IV de pp. 192-216.

243. Schneider 1987a, dl. 1, 258-260 en dl. 2 afb. 159.
244. Ed. Wüst 1909, 64-74; vgl. Neumann 1985, 830-831.
245. Neumann 1985, 830.
246. Ed. Dolfel 1861 (fragmentarisch); over de tekst Honemann 1989 en Ruh 1990-1999 dl. 2, 233-244. Honemann 1989 sprak nog van *Rede von den fünfzehn Graden*, maar thans accepteert ook hij de titel *Das Buch der Minne* (brief 11-8-2001); Volker Honemann (Münster) bereidt een editie van deze tekst voor.
247. Over Brun zie Wolff 1978.
248. Over hs. Praag zie Schoemann 1930, 4-6, Willeumier-Schalij 1946, CXII en Honemann 1989, 1062.
249. Over hs. Bonn zie Schoemann 1930, 8 en Honemann 1992, 1062.
250. Ed. Willeumier-Schalij 1946; vgl. Honemann 1989 en Ruh 1990-1999 dl. 2, 233-235.
251. Praag, Gedenkstätte des nationalen Schrifttums, Kloster Strahov, cod. DG IV 17, f. 42V (aan het einde van de bespreking van de 2e graad); vgl. Honemann 1989, 1062. Ik dank Volker Honemann (Münster) voor het beschikbaar stellen van een fotokopie van het Praagse handschrift.
252. Over de bronnen van het *Buch der Minne* zie Schoemann 1930, 28-54 en Willeumier-Schalij 1946, die op p. LXIII-LXXVII een overzicht van citaten uit Latijnse en Middelhoogduitse bronnen geeft. Beide genoemde auteurs verwijzen naar het *Rheiniscbe Marienlob* met de term *Marienlieder*, zoals die in de oude editie-Grimm 1856 werd gehanteerd. De jongere editie-Bach 1909 was geen van beiden kennelijk bekend. Overigens is de editie van Grimm betrouwbaarder dan die van Bach, die meer dan verantwoord is in de tekst van zijn legger heeft ingegrepen.
253. De Vreese 1962b, 145; in zijn overzicht van Mnl. hss. uit de 13e eeuw treedt Kienhorst 1999, 53 de datering van De Vreese bij.
254. Zie over dit convent Goudriaan 1998, 244 en 249 (nr. 157).
255. Willeumier-Schalij 1946, CXIV-CXXXII.
256. Beschreven in De Vreese 1900-1902, 123-130 (M^5); vgl. Costard 1992, 204.
257. Over hs. Leiden zie Lieftinck 1936, 48-56 en 361-363 (editie); over hs. Gent zie Lieftinck 1936, 57-64 en 430-432 (varianten t.o.v. de ed. op p. 361-363) en Stooker & Verbeij 1997, dl. 2, nr. 986.
258. Willeumier-Schalij 1946, 61, 16-17.
259. Vgl. Klemm 1978, resp. 34 en 30.
260. Over hs. Gießen zie Schneider 1987a, dl. 1, 257-260 en afb. 157 en 158. NB: de door mij gegeven maten zijn gemeten op de foto's op ware grootte die Schneider 1987a, dl. 2 afdrukt.
261. Vgl. Priebsch 1909, VI en de afb. achter in het boek.
262. Schneider 1987a, dl. 1, 259: 'Auch sie [hs. Wiesbaden, LB, 68, met *Die Lilie* en de vier gedichten] gehört zum Typ des Kleinstformatigen Andachtsbücher, die als Frauenlektüre denkbar sind'; vgl. ook Palmer 1993, 14, over oude volkstalige hss. in het Duits.
263. Ruh 1990-1999 dl. 1.
264. Willeumier-Schalij 1946, LXIII-LXVII noemt diverse reminiscenties aan werken van Richard, met name aan de *Explicatio in Cantica ccatticorum* (die nu niet meer tot zijn werken gerekend wordt) en *Benjamin major* (heden bij voorkeur aangeduid als *De mystieke ark*).
265. In het kort hierover Gerhardt & Palmer 2002, 48-49; een uitvoerig overzicht van Lat. passieoverwegingen in Bestul 1996, 26-68.
266. McGinn 1991-..., dl. 3, m.n. 19-20.
267. In dat verband dringt zich de vergelijking op met wat Williams-Krapp 1986-1987, m.n. 49-50 over de totstandkoming van reformliteratuur in de 15e eeuw heeft opgemerkt: hervormingsgezinde kloosters van verschillende orden werken samen bij het uitbreiden van hun bibliotheken.
268. Ed. Weinhold 1880, resp. P. 53-260 (*Sanct Francisken Leben*) en 306-544 (*Tochter Syon*); in kort bestek over Lamprecht zie Heinzle 1985.
269. Zie Schmidtke 1995 voor een overzicht. Over de Mnl. proza-vertaling zie Willeumier-Schalij 1950, die ook een editie geeft. Van Mierlo 1941 biedt een facsimile van een incunabel van *Vander dochtere van Syon* (Gheraert Leeu, Antwerpen, 1492).
270. Het hs. uit Ter Duinen is Brugge, Bibliotheek van het Groot Seminarie, 88/170; het hs. van Simon van Tongeren is Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, 2777 (Staub & Knaus 1979, 270-277 (nr. 172)).
271. Ed. De Wilde 1935, 189-196; vgl. Reypens 1943.

272. Willeumier-Schalij 1950, 23 houdt de mogelijkheid open dat de Mnl. tekstgeschiedenis tot in de 13e eeuw terugreikt, maar alle bekende hss. stammen uit de 15e en de 16e eeuw (vgl. Schmidtke 1995, 958-959).
273. Weinhold 1880, 431, 2838-2843. Een Ned. vertaling geeft Mens 1947, 97.
274. Doorgaans gaat men ervanuit dat Lamprecht de religieuze vrouwen en hun vroomheid bewondert, maar McGinn 1991-..., dl. 3, 174 haalt de mogelijkheid van de ironische interpretatie toch weer naar voren. Maar aangezien Lamprecht zowel in *Sanct Francisken Leben* (Weinhold 1880, 168, 3272-74) als in *Tochter Syon* (Weinhold 1880, 438, 3011-14) met zo veel woorden zijn spijt uitspreekt over het feit dat hijzelf niet mystiek begaafd is, verdient de eerste lezing mijn voorkeur (vgl. Heinzle 1985, 523).
275. Vgl. McDonnell 1954, 313 en de daar vermelde bronnen en literatuur.
276. Ed. Hinnebusch 1972.
277. Recente overzichten van de Luiks-Brabantse (vrouwen)beweging en haar mystieke spiritualiteit in Dinzelbacher 1994, 199-208, Ruh 1990-1999, dl. 2, 81-110, McGinn 1991-..., dl. 3, 158-166. Zie verder de congresbundel Dor, Johnson & Wogan-Browne 1999, waarin Wogan-Browne & Henneau 1999 een handige inleiding biedt, terwijl Bolton 1999 zich afvraagt in hoeverre de Lage Landen vanuit Europees perspectief een uitzondering vormen.
278. Over de begijnen in de Zuidelijke Nederlanden nu Simons 2001; oudere studies over dit onderwerp zijn o.m. Greven 1911, Philippen 1918, Mens 1947 en McDonnell 1954.
279. Vgl. Simons 2001, 39-40.
280. Alleen het bekendste begijnhof uit Luik, Saint-Christophe, telde in 1254 al omstreeks 1000 bewoonsters (Simons 2001, 59 (Table 2)); het aantal overige begijnhoven en -huizen in Luik is al moeilijk vast te stellen, laat staan de aantallen begijnen die er leefden (vgl. Simons 2001, 284 (61B)).
281. Over Johanna en Margaretha van Vlaanderen als patronessen van nonnen en begijnen zie Luykx 1943 en Luykx 1946, 310-318 (beide over Johanna), McDonnell 1954, 111-112, Oliver 1994, 254 n. 47 en Simons 2001, 105.
282. Zie over de Belgische cisterciënzerinnenkloosters o.m. Canivez 1926, De Ganck 1999a, De Ganck 1999b, De Ganck 1999c en Goossens 1994-1995, 3-7 (met overzichtskaartjes). Nadere informatie over individuele kloosters in het huidige België vindt men in de betreffende artikelen in het *Monasticon belge* (MB).
283. Vgl. Goossens 1994-1995, 8-9 en Simons 2001, 109-111.
284. Zie over dit klooster onder meer de monografieën Nimal 1896 en De Moreau 1909 en, veel recenter, *MB iv*-2, 341-405. Over het culturele klimaat in het tijdvak 1197-1248, de gouden eeuw van Villers, zie Falmagne 2001, aan de hand van het voorbeeld van de *Flores paradysii.* De in Derolez 2001, nr. 88 (p. 213-226) uitgegeven boekenlijst van 1309 geeft een indruk van de enorme rijkdom van de bibliotheek van Villers.
285. Vgl. Roisin 1947, 23-46.
286. Over de abten van Villers en hun betrokkenheid bij vrouwenkloosters zie De Moreau 1909, 51-114 en *MB iv*-2, 341-405; zie bijv. ook Roisin 1943 en Goossens 1994-1995, 3-7.
287 Over Villers en de begijnen zie Simons 2001, 46-47.
288. Axters 1950; 1960, dl. 1, 179-193 (p. 193); over Ter Duinen verder MMB III-2, 353-478.
289. Vgl. Simons 2001, 6-7.
290. Over Sint-Bernardus opt Schelt zie MB VIII-1, 31-79.
291. De genoemde voorbeelden zijn genomen uit Simons 2001, 113 resp. 105.
292. McGinn 1991-..., dl. 3, 17.
293. Zie voor nadere bibliografische gegevens over deze levensverhalen de *Bibliotheca Hagiographica Latina (BHL):* Maria van Oignies (p. 5516-5517), Odilia van Luik (6276), Ivetta van Hoei (4620), Christina de Wonderbare (1746-47), Ida van Nijvel (4146-47), Ida van Leuven (4145), Lutgard van Tongeren (4950), Aleid van Schaarbeek (264), Juliana van Cornillon (4521), Margaretha van Ieper (5319), Beatrijs van Nazareth (1062), Ida van Gorsleeuw (4144), Elisabeth van Spalbeek (2484) en Catharina van Leuven (256); zie voor bibliografische informatie bijv. ook Opitz 1985, 14-30 (waar de meeste van deze *vitae* worden genoemd), Ruh 1990-1999, dl. 2, 83-84 en de bibliografie King 1998 (die in Nederlandse bibliotheken echter niet voorhanden is). De meeste van deze *vitae* zijn uitgegeven in de *Acta Sanctorum* (*AASS*), maar van sommige bestaan er jongere, betere edities, die ik uiteraard bij voorkeur zal benutten; de *vita* van Ida van Nijvel citeer ik naar Henriquez 1630, die haar leven samen met dat van vier andere cisterciënzerinnen (Beatrijs, Aleid, Ida van Leuven, Ida van Gorsleeuw) uit het huidige België uitgaf. Ik heb ook dankbaar gebruik gemaakt van de talrijke moderne vertalingen met inleiding

die er van deze teksten bestaan (vgl. Ruh 1990-1999 dl. 2, 84; voor een overzicht van Engelse vertalingen zie Oliver 1994, 249 n. 7).

294. McDonnell 1954, 20-39 stelt dat Jacob in Luik zijn spirituele vorming ontving.
295. Biografische schetsen van Jacob in Hinnebusch 1972, 3-7 en Sandor 1993, 53-55; voor meer literatuur zie Simons 2001, 171 n. 14.
296. De *Vita Mariae Oigniacensis* beslaat in *AASS*, Jun. IV (23 juni), de pp. 630-684; de tekst van Jacob van Vitry op de pp. 636-666. Moderne vertalingen van deze *vita* in Vankenne 1989 (Frans) en King & Feiss 1999, 37-199 (Engels).
297. Marsolais 1999; dit is een samenvatting van: Miriam Marsolais, *Marie d'Oignies: Jacques de Vitry's* Exemplum *of an Ideal Victorine Mystic* (ongepubliceerde MA-dissertatie). De visie van Marsolais sluit *mutatis mutandis* aan bij wat Ringler 1980, 4-15 over de 'Schwesternbücher' met levensbeschrijvingen van Duitse dominicanessen heeft opgemerkt: het gaat bij dit genre niet om het vastleggen van de levensloop van historische personen, maar om het uiteenzetten van een mystieke leer (mystagogie), hier in de vorm van een levensverhaal.
298. Ed. *Benjamin minor* in *PL* 196, kk.2-64, *Benjamin major* in *PL* 196, kk. 63-202; Eng. vert. in Zinn 1979, 51-147 (*12 Patriarchs*), en 149-370 (*Mystical ark*).
299. Het *Supplementum* is uitgegeven in *AASS* Jun. IV (23 juni), 666-678; vert. in King & Feiss 1999, 213-261. Over leven en werk van Thomas zie Stutvoet-Joanknecht 1990, 7*-35* en King & Feiss 1999 203-207.
300. Ed. *Vitae Christinae Mirabilis* in *AASS* Jul. V (24 juli), 637-660, *Vita Margaretae de Ypris* in Meersseman 1948, 106-130 en *Vita Lutgardi* in *AASS* Jun. III (16 juni), 231-263. G. Hendrix kondigde een nieuwe editie van de *Vita Lutgardi* aan als deel 2 van zijn serie *Ontmoetingen met Lutgard van Tongeren* (Hendrix 1996-...); daarin verscheen al wel als deel 3 een Nederlandse vertaling van die tekst; oudere versies van de *Vita Lutgardi*, waaronder een Ofr. naar een 16e-eeuws hs., werden uitgegeven in Hendrix 1978a.
301. Over de cisterciënzer hagiografie uit dit tijdvak in algemene zin zie Roisin 1947.
302. Ed. Schmidt 1992. Zie over Margaretha Contracta Mulder-Bakker 1995, Mulder-Bakker 1996, Mulder-Bakker 1997a en Ruh 1990-1999, dl. 2, 129-130; over de Mnl. receptie van Margaretha's leven ook Scheepsma 2004B.
303. *De sapientia habuit supra omnes homines, quos ego, frater Iohannes, credo umquam oculis me vidisse, cum tamen multorum notitiam hominum habuerim in Brabantia et in diversis terris, religiosorum virorum ac feminarum religiosarum tam claustralium quam earum, que Beghine vulgariter appelantur* (ed. Schmidt 1992, 92-93).
304. Mulder-Bakker 1996, 162 suggereert dat Johannes als dominicaan het werk van andere *vita*-auteurs van zijn orde, zoals Thomas van Cantimpré en Siger van Rijsel, heeft gekend en zo tot het optekenen van het leven van Kreupele Margriet kwam.
305. Hs. Berlijn, SPK, theol.lat.qu. 195, f. 41r-82v; voor de datering zie Achten 1979, 128-129.
306. Over het handschrift o.m. Van den Gheyn 1905, dl. 5, nr. 320, *Jan van Ruusbroec* 1981, nr. 4 (p. 18-20) en Schmidt 1992, XVI. Het eerste deel van dit hs. stamt uit de 13e eeuw (Oliver 1994, 255-256 dateert het schrift zelfs omstreeks 1250) en bevat voornamelijk levens van heilige vrouwen. Het tweede deel is 14e-eeuws en bevat vooral eucharistische teksten; zie daarover nog in § 2.6.
307. De Keulse relikwieën van Ursula en haar maagden vonden in de 12e en 13e eeuw grote verbreiding, ook in de Zuidelijke Nederlanden. Kloosters die in het bezit waren van relieken van Ursula en haar maagden, beschikten in de regel ook over de *Ordo* van Elisabeth van Schönau (vgl. Clark 1992, 144).
308. Over dit hs. zie o.m. Van den Gheyn 1905, nr. 3161 (p. 115-118), *Manuscrits datés conservés en Belgique* 1968, nr. 34 (p. 28-29) en pl. 101-102 en *Jan van Ruusbroec* 1981, nr. 6 (p. 22-24).
309. Peters 1988, 35-39 benadrukt de ambivalentie van de *vitae* als cultuurhistorische bronnen. In Mooney 1999 wordt in een aantal zaakstudies het spanningsveld beschreven tussen de spiritualiteit van religieuze vrouwen en de schriftelijke canonisatie daarvan door mannelijke geestelijken met een welbepaald doel voor ogen. Zie ook Heene 1999, die de hagiografische traditie uit de Zuidelijke Nederlanden onder het *gender*-aspect bestudeert.
310. Vgl. *Tandem quasi in ultimo et insimo puncto de amicis suis, qui adhuc in mundo sunt, multa dicens: Dominoque singillatim per ordinem commendans, multas pro eis orationes ad Dominum profudit et haec omnia rithmice et lingua romana protulit [...] Cantilenam beatae virginis, scilicet Magnificat rithmice, et lingua Romana exponendo, frequentissime replicavit, multamque suavitem et dulcedinem reperit* (ed. *AASS* Jun. IV (23 juni), 663); vgl. King & Feiss 1999, 142-146. Zie ook Mens 1947, 194-195 n. 263 en Goossens 1994-1995, 24.

311. Over Eva en haar evt. auteurschap zie Demarteau 1896; zie echter de belangrijke nuanceringen bij Goossens 1994-1995, 26, Newman 1999, 12 en Faesen 2000, 200-204.
312. De *Vita beatae Juliarae virginis* is uitgegeven in *AASS* Apr. 1 (5 april), 435-457; Delville 1999 bevat zowel een editie van het Latijn als een Franse vertaling, terwijl Newman 1999 een Engelse vertaling biedt. Over de Franstalige notities aangaande Juliana's leven: *Quae quidem per diligentiam unius valde religiosae personae, veluti quaedam fragmenta ne perirent, in lingua Gallica litteris commendata* (*AASS* Apr. 1 (5 april), 444) en *Ipso auteur mihi (quem in amicorum suorum numero, quamvis indignum et immeritum, computabat) supplicante, licet rudis et indoctus, tandem aliquando adorsus sum, quod Gallice factum fuerat, vertere in Latinum. Praecipue cum ipse, nec non et aliae personae (quibus non obtemperare nefas mihi visum est, quae me ad scribendum similiter inducebant) narrationem sirnplicem peterent, non ornatam* (AASS Apr. 1 (5 april), 444); vgl. Newman 1999, 27.
313. Zie over eucharistische vroomheid en het Sacramentsfeest § 2.6.
314. Het betreffende citaat in § 3.5.
315. *In honorem auteur noven mensium, quibus virgo singularis salutis nostrae auctorem, unigenetum Dei filium, suo gestavit in utero. Canticum memoratum novies diebus singulis dicere consueverat. Personas et sibi familiares et dilectas admonebat, ut cum aliis orationibus ipsarum, toties illud diebus singulis recitarent. Dicebat enim videri sibi impossibile, ut quaevis persona in state gratiae constituta, de quaecumque postulatione sua, ad salutem animae pertinente, non exaudiretur intercessionae Virginis gloriosae; quae gaudium ipsius, quod tunc nabuit, cum in voce exultationis protulit Magnificat anima mea Dominum et quae sequuntur, eidem Virgini quotidie tot vicibus renovaret, quot mensibus Dei filium suo portavit in utero tam felici. Obsecratbatque affectuosissime Juliana, ut id ubique, et praecipue in conventibus monialium et begginarum, disseminaretur, proculdubio profectum taliter dicentium non ignorans, et omnium spiritale commodum concupiscens* (ed. *AASS* Apr. 1 (5 april), 450); vgl. Newman 1999, 48-49.
316. *De B. Ida Lervensi virgine* is uitgegeven in *AASS* Oct. XIII, (29 oktober), 100-124; een Engelse vertaling in Cawley [z.jr.] (die in Nederland niet voorhanden is). Over Ida van Gorsleeuw zie Van Steenwegen 1983.
317. De hele passage luidt: *Neque solummodo vice illa sponsam carissimam placuit Domino visitare, sed qualibet die dominica dulciter et divinitus ipsam per annum integrum visitavit, conferendo plenarie saporem et dulcedinem quam prius consueverat habuisse, cum corpus Domino suscepisset. Quo laeta beneficio, versus in teutonico dulcis virgo composuit, qui latino eloquio transferuntur in hunc modum: Pocula quae tradunt gente Christi bona constant; Sed meliora satis sunt haec quae dat Deus ipse* (ed. *AASS* Oct. XIII (29 oktober), 113).
318. Van Steenwegen 1983, 238.
319. *Quo audito, virgo laudabilis, nolens effectum animi nec suum desiderium declarari, vocibus altioribus: 'Wat sal mi Got' exclamavit, religionis pretium et desiderium sanctae mentis volens iis vocibus occultari* (ed. *AASS* Oct. XIII (29 oktober), 114).
320. *Die quadam, in refectorio, post susceptam Eucharistiam ad mensam residens, plena Deo, flagrans odoribus, aestuans spiritu, oblita sui penitus statusque sui nescia, quod gerebat intus voce foras erectuans, loquens in teutonico dicens ita: 'Wi here min harte'; quod conventus intelligens mirabatur non miniere quod in refectorio loqueretur* (ed. *AASS* Oct. XIII (29 oktober), 115).
321. De *Vita Beatricis* is uitgegeven in Reypens 1964; een Eng. vertaling biedt De Ganck 1991, dl. 1, een Ned. vertaling geeft Vekeman 1993.
322. *Me solum huius operis translatorem existere non auctorem; quippe qui de meo parum addidi vel mutaui; sed, prout in cedulis suscepi, oblata verba vulgaria latino <tantum> eloquio coloraui* (cd. Reypens 1964, 1432-34).
323. Reypens 1964, 69, 39-70, 46, geciteerd in § 3.5 n. 104.
324. Vgl. McGinn 1991-..., dl. 3, 166 en Scheepsma 2004a.
325. Hs. Brussel, KB, 4459-70, f. 148v-150r; ed. Reypens 1949.
326. Hs. Brussel, KB, 4459-70, f. 252r-v; ed. Axters 1941.
327. Reypens 1964, 26*-31* beredeneert dat de *Catalogus virorum illustrium* kan verwijzen naar *De virgine ordinis Cisterciensis.* In zijn editie uit 1949 kon hij deze zuster nog niet identificeren, maar nu meende hij haar met de cisterciënzerin Beatrijs van Dendermonde uit het klooster Zwijveke te kunnen verbinden. Willem van Affligem zou dan haar Middelnederlandse visioenen in het Latijn hebben overgezet. Het moge duidelijk zijn dat in het licht van de jongste inzichten omtrent Willem van Affligem en diens auteurschap van het Kopenhaagse *Leven van Lutgart* (zie § 1.1) deze discussie helemaal opnieuw zal moeten worden gevoerd.

328. Vgl. hierover Peters 1988, 27-35 en Lauwers 1989, m.n. 103-108.
329. Vgl. Ruh 1990-1999 dl. 2, 377-405.
330. Ed. Guarnieri & Verdeyen 1986 (resp. Ofr. en Lat.). Over Margaretha Porete zie bijv. Dinzelbacher 1994, 268-271, Ruh 1990-1999, dl. 2, 338-371 en McGinn 1991-..., dl. 3, 244-265.
331. Reypens 1964, 1433-34; vgl. Vekeman 1993, 32.
332. Faesen 1999b demonstreert hoe de *Vita Beatricis* wordt geschreven tegen de achtergrond van het dertiende-eeuwse debat over de mogelijkheid van de directe godsschouwing. Uitvoeriger daarover in § 4.3.
333. Het enige concrete voorbeeld dat ik ken, is een hs. met een Ofr. vertaling van een aantal constitutionele geschriften van cisterciënzer signatuur, dat uit de omgeving van Dowaai afkomstig is (zie § 4.4).
334. Seidel 2003, 209-210 en 247-251.
335. Cap. VIII van *Capitula usuum conversorum* uit de cisterciënzer *Consuetudines* luidt: *Nullus habeat librum nec discat aliquid, nisi tantum Pater noster et Credo in deum. Miserere prei deus, et cetera que debere dici ab eis stalutum est: et hoc non littera sed cordetenus* (cd. Guignard 1878, 283). Zie over het beleid om cisterciënzer lekenbroeders bewust ongeletterd te houden ook Schreiner 1993, m.n. 301-303 en Palmer 1998, 138-139. Maar er zijn ook tegenvoorbeelden: de lekenbroeder Henricus uit Ter Doest schreef eind 13e eeuw zeker zes codices, in een bijzonder fraai schrift (zie Lieftinck 1953, 46-48 en afb. 16, 17a en 17b; vgl. *Schatten uit de Biekorf* 1994, Hs. 6, Hs. 13 en Hs. 114).
336. Vgl. Ostrowitzki 1993, 40. Het Nederrijngebied kan alleen bogen op de *vita* van de premonstratenzer Hermann Josef van Steinfeld († 1225), die ook als auteur geldt van een aantal hymnen op de ledematen van Christus (over hem zie Worstbroek 1981). Saillant is wel dat het auteurschap van deze hymnen ook is opgeëist voor Arnulf van Leuven, abt van Villers († 1248); de spiritualiteit van Hermann Josef raakt kennelijk aan die van de cisterciënzers (vgl. Worstbrock 1978). Overigens zou de *vita* van Hermann Josef onder invloed staan van de oudste abtenlevens uit het premonstratenzer klooster Mariëngaarde te Hallum. Weliswaar was dat een dochterklooster van Steinfeld, maar het zou in de 13e eeuw het moederklooster in cultureel opzicht enigszins hebben overvleugeld (Lambooij & Mol 2001, 37-38).

2
Tekstverzameling

De anonymus die de *Limburgse sermoenen* samenstelde, zag zich voor geen geringe opgave geplaatst. Het bijeenbrengen van een grote verzameling geestelijk proza moet in zijn tijd een unieke onderneming zijn geweest. Omdat het in de dertiende eeuw nog ongewoon geweest moet zijn om in het Middelnederlands over religieuze kwesties te schrijven, moest er uit allerlei richting geschikt materiaal worden verzameld, dat vervolgens op maat moest worden gemaakt voor een specifieke doelgroep. Dat de samensteller van de *Limburgse sermoenen* zijn toevlucht nam tot een vertaling van het *Sankt Georgener Predigten*-corpus, is goed te begrijpen. De Middelhoogduitse preken komen voort uit een veel oudere en rijkere traditie van geestelijke literatuur dan in de Nederlanden voorhanden was. Maar dat er al wel een ontluikende Middelnederlandse letterkunde bestond is onmiskenbaar, want de samensteller van de *Limburgse sermoenen* heeft ook daar een stevige greep uit gedaan.

Een goede manier om deze mysterieuze figuur en zijn indrukwekkende onderneming beter te leren kennen, is een grondige analyse van de tekstverzameling die hij bijeenbracht. Welke teksten verzamelde hij? In welke mate bewerkte hij zijn uitgangsmateriaal? Welk doel moet hij bij het samenstellen van zijn prozacorpus voor ogen hebben gehad? Voor welke lezerskring schreef hij? Dankzij welke literaire connecties kon hij aan zo veel toepasselijk materiaal komen? In dit hoofdstuk wordt geprobeerd op vragen van deze aard antwoorden te formuleren. We zijn daarbij voornamelijk aangewezen op handschrift H, het enige dertiende-eeuwse handschrift met *Limburgse sermoenen* dat nog over is, al is het dan ook met raadselen omhuld. Maar waar mogelijk zal ik proberen door te dringen tot in het H*-stadium, dat aan dit handschrift voorafging. Op dat niveau immers kunnen we de de samensteller van de *Limburgse sermoenen* het beste leren kennen.

In dit hoofdstuk worden de respectievelijke *Limburgse sermoenen* stuk voor stuk of in samenhangende groepen besproken. De grootste groep wordt uiteraard gevormd door de vertaalde *Sankt Georgener Predigten.* Uit deze categorie krijgt alleen Ls. 31 (Rd. 60) een zelfstandige behandeling, omdat het veel sterker bewerkt is dan de andere vertaalde *Sankt Georgener Predigten.* Daarna volgen de zestien toegevoegde *Limburgse sermoenen*: de eerste zeven gegroepeerd, omdat ze een

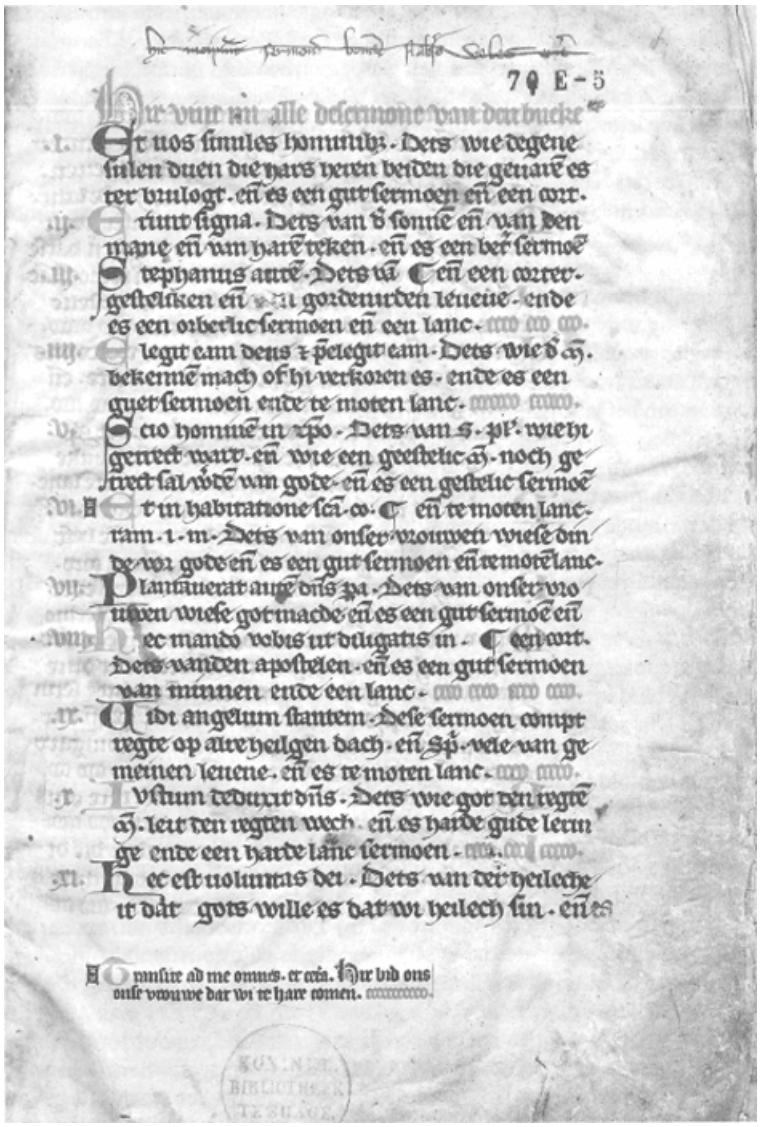
sterke onderlinge samenhang vertonen, en alle volgende een voor een. De lezer krijgt zo en passant een redelijke indruk van wat de *Limburgse sermoenen* te bieden hebben. Ook voor het *Maastrichtse passiespel* wordt hier plaats ingeruimd. Het is weliswaar later aan handschrift H toegevoegd, maar onderhoudt toch sterkere banden met de voorafgaande *Limburgse sermoenen* dan wel is gedacht. De rij wordt echter geopend met een beschouwing over het register op handschrift H, dat uniek is binnen de *Limburgse sermoenen*-overlevering en dat inzicht verschaft in de beoogde functie van de oudste overleveringsgetuige. Het hoofdstuk wordt besloten met een tussenbalans, waarin een aantal belangrijke onderzoeksresultaten in samenhang wordt besproken.

2.1 *Het register op handschrift H*

Handschrift H met de *Limburgse sermoenen* is een bijzonder fraai uitgevoerd boekwerk. Hoewel veel oude volkstalige handschriften nogal klein zijn, heeft deze codex een kloek formaat (260 × 185 mm). Alle *Limburgse sermoenen* zijn geschreven door een en dezelfde hand en gerubriceerd door een tweede, waardoor het handschrift stilistisch een eenheid vormt.[1] Het boek moet gemaakt zijn door vakmensen, want niet alleen het schrift, maar ook de openingsminiatuur en het penwerk zijn van hoge kwaliteit. Dit hoge kwaliteitspeil doet vermoeden dat handschrift H is ontstaan binnen een omgeving waar men verstand had van boeken, en dan vooral van kloosterboeken. Het vertoont immers vooral gelijkenis met een aantal codices uit kloosters en kapittels in de wijde regio-Maastrichto (zie § 1.1). De opdrachtgever voor dit handschrift moet een tamelijk kapitaalkrachtige instantie zijn geweest, die vermoedelijk nauw aan monastieke kringen gelieerd was.

Het vakmanschap waarmee H gemaakt is, blijkt ook uit het overzichtelijke register dat erin is opgenomen, waarmee de afzonderlijke preken vlot konden worden opgezocht (afb. 5). Het register is geschreven op een dubbelblad, dat helemaal vooraan in de codex is opgenomen (f. 1r-2v). Het werd gemaakt door dezelfde twee personen die de *Limburgse sermoenen* kopieerden en rubriceerden; vermoedelijk ontstond het kort nadat het tekstblok was voltooid. Het grootste deel van het register is door de teksthand geschreven. De rubricator voegde de titels en de opschriften van de sermoenen toe. De sermoenen hebben een nummering in romeinse cijfers; deze correspondeert met het nummeringssysteem in het boekblok, bovenaan in het midden van de rectozijde van ieder blad.

> Het in ieder geval voor de Middelnederlandse overlevering unieke register is andermaal een bewijs voor het grote vakmanschap van de makers van



Afb. 5. Handschrift Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 70 E 5, f. 1r. Openingsbladzijde van het register op de *Limburgse sermoenen.*

handschrift H. Het past tot op zekere hoogte in een dertiende-eeuwse ontwikkeling die zich vooral in de Latijnse traditie manifesteerde en waarbij nieuwe heuristische instrumenten werden ontwikkeld om belangrijke boeken en teksten beter te ontsluiten.[2.] De cisterciënzer orde vervulde een voorhoedefunctie bij deze ontwikkeling, waarbij de Zuidelijke Nederlanden nadrukkelijk hun steentje bijdroegen. De Westvlaamse abdijen Ter Duinen (bij Koksijde) en Ter Doest (Lissewege) mogen hier met ere worden genoemd, onder andere vanwege de ontwikkeling van een nieuw foliëringssysteem.[3.] En ook Villers leverde een belangrijke bijdrage op dit vlak door in de eerste helft van de dertiende eeuw de *Flores paradysii*, een belangrijk Latijns florilegium, van een uitvoerige index te voorzien.[4.] Het register op H mag ook worden beschouwd als een hoogst innovatieve poging om een groot, in dit geval volkstalig, tekstcorpus beter toegankelijk te maken. De aanwezigheid van dit register in handschrift H is wellicht een argument om het in kringen van cisterciënzers te lokaliseren.

De registeringangen in handschrift H bestaan achtereenvolgens uit het nummer van de preek (in Romeinse cijfers), (een deel van het) Latijnse preekthema, een Middelnederlandse titel, een beknopte typering van het betreffende sermoen en een indicatie van de lengte van de tekst.[5.] Als dat nodig was, werden regelvullingen aangebracht, teneinde een min of meer rechte rechterkantlijn te krijgen. Hier volgen bij wijze van voorbeeld de ingangen op Ls. 1 en 2:

> I. Et vos similes hominibus. Dets wie degene sulen duen die hars heren beiden, die gevaren es ter brulogt, ende es een gut sermoen ende een cort.
>
> II. Erunt signa. Dets van der sonnen ende van den mane ende van haren teken, ende es een beter sermoen ende een corter.[6.]

De afzonderlijke *Limburgse sermoenen* dragen allemaal opschriften in rood, die zelden helemaal letterlijk overeenstemmen met wat het register biedt. De typering van de inhoud en de lengteaanduiding komen in de opschriften doorgaans niet voor. Bij Ls. 1 ontbreekt het opschrift, omdat bij deze preek de daarvoor benodigde ruimte is gevuld met een gehistorieerde initiaal. Bij Ls. 2 luidt het opschrift: *Dets van der sonnen ende van den mone ende van haren teken.*[7.]

Bij alle zorg waarmee het register is samengesteld, zijn er toch enkele vergissingen gemaakt. Voor ons biedt dat de mogelijkheid een wat scherper beeld op te bouwen van de manier waarop het tot stand gekomen is. De kopiist van H (hand 1) vergat Ls. 7 in het register op te nemen. Deze fout werd ontdekt door de rubricator (hand 2), die het incipit van Ls. 7 in de ondermarge van het register toevoegde, vanwege de beperkte ruimte zonder nummer, lengteaanduiding en kwaliteitsindica-

tie: *Transite ad me omnes et cetera. Hir bid ons onse vrouwe dat wi te hare comen.*[8.] In het boek zelf kregen zowel Ls. 6 als Ls. 7 in de bovenmarge het nummer VI. Daardoor geeft handschrift H aan alle volgende *Limburgse sermoenen* een nummer dat steeds één te laag is.[9.]

De rubricator greep aan het einde van het register nog een keer in, nu op een wat moeilijker te doorgronden manier. De registeringang van Ls. 46 (vanwege de zojuist beschreven vergissing in het handschrift als nummer XLV aangeduid) breekt voortijdig af, wat blijkt uit het ontbreken van de lengteaanduiding en de punt waarmee iedere ingang normaliter wordt afgesloten: *Ortus conclusus est. Dets van onser vrouwen, wie dasse een besloten boegaert es, ende een besigelt borne, ende es een gut sermoen.*[10.] Misschien was het aanvankelijk de bedoeling om verder te gaan op een volgend blad - gezien het ontbreken van de punt lijkt het erop dat hand 1 die intentie had - maar daar is dan tijdens het werk van afgezien. Het is de rubricator oftewel hand 2 die uiteindelijk onderaan f. 2v in een wat kleiner corps en in zeer beknopte vorm ook nog Ls. 47 (handschrift: XLVI) toevoegt: *Confortamini in Domino et cetera. Hir leert ons Sente Pauwels striden.*[11.] Kennelijk deed hand 2, die als laatste aan het handschrift werkte, moeite om het register precies op het daarvoor bestemde (?) dubbelblad te persen.[12.]

Dat de plannen voor het uiteindelijke functioneren van de codex werkendeweg zijn gewijzigd, blijkt vooral uit het niet opnemen van Ls. 48 in het register. Die omissie wordt begrijpelijk als we het handschrift opslaan en zien dat de tekst van Ls. 48 op een katernscheiding (f. 232v) afbreekt. Een custode *ven gin* onder aan f. 232v bewijst dat het wel degelijk de bedoeling was om dit *Limburgse sermoen* verder af te schrijven. En gezien de volledig uitgewerkte openingsinitiaal L van dit sermoen (afb. 6) is dat ook daadwerkelijk gebeurd. Maar hand 2, die alle teksten van een opschrift in rood voorzag, heeft die taak bij Ls. 48 niet meer waargenomen. Aangezien hij de ingang voor Ls. 47 nog op het laatste blad van het register bijschreef (en daar Ls. 48 achterwege liet) moet deze rubricator degene zijn die besloot om het reeds geschreven Ls. 48 niet meer in het register op te nemen.

De waardeoordelen die het register aan de *Limburgse sermoenen* toekent, zijn tamelijk stereotiep geformuleerd. De gebruikte predikaten zijn *gut, geestelic* en *orberlic* [= nuttig, geschikt], eventueel versterkt met het bijwoord *harde.* Binnen deze kwalificaties worden de teksten of als *sermoen* of als *leringe* aangeduid. Voor de goede orde merken we op dat er geen teksten opgenomen zijn die een negatief predikaat krijgen - behalve misschien Ls. 1, dat immers beoordeeld wordt als minder goed dan Ls. 2 (zie citaat boven). Het meest uitgesproken oordeel valt Ls. 31 ten deel: *Dixi ascendam in palmam. Dets der palmboem, ende es der beste sermoen van den buke ende harde lanc.*[13.] Jammer genoeg wordt de

Atb. 6. Handschrift Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 70 E 5, f. 232v. De tweede en laatste bladzijde van Ls. 48. Onder aan de bladzijde breekt de tekst abrupt af, getuige de custode *ven gin.*

voorkeur van de registermakers niet toegelicht, maar gezien de andere kwalificaties die zij gebruikten, zijn er eerder inhoudelijke dan esthetische motieven in het geding. Vermoedelijk dienden ook de waarderingen vooral als een dienstbetoon aan de voorlezer, die al in het register een indicatie kreeg van de teksten die voorhanden waren.[14.]

De kwalitatieve indicaties van H komen we in de *Limburgse sermoenen*-traditie vaker tegen. Onze belangrijkste getuige is hier het vijftiende-eeuwse handschrift W2 uit Rooklooster. Drie van de vijf daarin opgenomen *Limburgse sermoenen* dragen een opschrift dat vrij sterk lijkt op de corresponderende ingangen in het register van H, en veel minder op de opschriften volgens dat handschrift. Ik geef van Ls. 27, Ls. 31 en Ls. 41 achtereenvolgens de ingang in het register van H, het opschrift van H en het opschrift in W2 (dat geen register heeft):

> Manete in me et ego in vobis. Dets wie dat wi in Gode bliven ende Got in ons, ende es gut ende cort. (H, register)
> Dits wie der mensche in Gode blift ende Got in heure. (H, opschrift)
> Dits hoe wi in gode bliven ende god in ons. (W2, opschrift)[15.]
> Dixi ascendam in palmam. Dets der palmboem, ende es der beste sermoen van den buke ende harde lanc. (H, register)
> Dets dbuec van den palmboeme. (H, opschrift)
> Dits die palmboeme ende is een uutvercoren sermoen. (W2, opschrift)[16.]
> Die hoeger ende vrier minnen plegen wilt. Dit sprict van negenrehande minnen, ende es een geestelic sermoen ende een lanc ende gude leringe. (H, register)
> Dit leert ons negenrehande minne. (H, opschrift)
> Dit spreect van menigherhande minnen ende is goede gheestelike lere. (W2, opschrift)[17.]

De eenvoudigste verklaring voor de onmiskenbare overeenkomsten zou zijn dat W2 op handschrift H teruggaat, waarbij dan wel verklaard zou moeten worden waarom de opschriften van W2 zijn geformuleerd naar de registeringangen, en niet naar de opschriften van H. Maar het stemma van de Middelnederlandse y2-overlevering laat een dergelijke reconstructie niet toe: de beide handschriften staan niet in een directe afhankelijkheidsrelatie tot elkaar. Dat betekent dat de waarderingen van de afzonderlijke *Limburgse sermoenen* al in het stadium H* moeten zijn aangebracht, waarop W2 dan teruggreep. Waarschijnlijk waren ze in H* in de vorm van opschriften bij de losse teksten voorhanden, en niet in een register. Alles wijst er verder op dat het register van H uniek voor dat handschrift is.

> In de opschriften van Ls. 15, Ls. 19 en Ls. 45 in handschrift H is de kwaliteitsindicatie blijven staan. In het register wordt Ls. 15 aangekondigd met: *Videntibus illis elevatus est. Dets een gestelic sermoen ende een orberlic ende een lanc*; het opschrift is bijna gelijkluidend, behalve dat de indicatie van de lengte is weggelaten: *Dets een gestelic sermoen ende een orberlic.*[18.] De registeringang van Ls. 19 luidt: *Beniamyn amantissimus domini. Dets van Sente Pauwels bekeringen ende es een harde gut sermoen ende een cort* en het opschrift: *Dit sprict van Sente Pauwels bekeringen ende es een gut sermoen.*[19.] Het register geeft bij Ls. 45: *Anima mea liquefacta est. Det sprict van der selen, ende es een geestelic sermoen ende te moten lane* en het opschrift leest: *Dets van der heilger selen ende es een guet sermoen.*[20.] Wellicht nam de rubricator deze opschriften per ongeluk over uit zijn legger (H*?) - waarin deze beoordelingen dan als opschriften waren geformuleerd - terwijl het grondplan voor handschrift H er duidelijk in voorzag de kwaliteitsindicaties in het register onder te brengen.

Behalve in W2 komen in de vijftiende-eeuwse corpushandschriften de met het register van H corresponderende opschriften niet of nauwelijks voor.[21.] Maar er bestaat wel een vijftiende-eeuws handschrift waarin slechts één *Limburgs sermoen* voorkomt, namelijk Ls. 39, dat een vergelijkbaar opschrift heeft. Ook dit handschrift (Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 11.729-30) kan met Rooklooster worden verbonden, al dateert het eigendomsmerk van dat klooster pas uit de zeventiende eeuw.[22.] Ls. 39 wordt er zo in aangekondigd:

> Got hi mut ons allen gruten. Dets dbuec van den boegarde ende es een harde geestelic sermoen ende een cort. (H, register)
> God die moet ons allen groeten. Dit is tboec van den boemgaerde ende is een goet gheestelic sermoen. (hs. Brussel, opschrift)[23.]

Blijkbaar was er omstreeks het jaar 1400 in of rond Rooklooster een legger met *Limburgse sermoenen* voorhanden die nog de ‘oude’ opschriften met waardeoordelen bevatte.

Het register op handschrift H is uniek, niet alleen binnen de *Limburgse sermoenen*-traditie, maar ook binnen de complete overlevering van de Middelnederlandse geestelijke literatuur. Mij zijn althans geen indexen op handschriften bekend die, naast titels en numerieke verwijzingen, ook nog waarderingen en aanwijzingen over de lengte bevatten. De waardeoordelen werden blijkbaar al bij het allereerste begin van de traditie van de *Limburgse sermoenen* aangebracht, maar de lengteaanduidingen zijn uniek voor H. Hun aanwezigheid laat zich het best verklaren uit een primaire voorleesfunctie van dit handschrift. Dergelijke informatie is immers eerder relevant voor een voorlezer, die vooraf een inschatting moet maken van de leesstof die hij nodig heeft, dan voor ie-

mand die voor zichzelf zit te lezen - voorzover er eind dertiende eeuw al Middelnederlandse handschriften met geestelijke inhoud privé werden gelezen. De lengteaanduidingen in het register bevorderden de bruikbaarheid van het toch al zo goed doordachte handschrift H nog meer. Toch heeft dit nieuwigheidje in de *Limburgse sermoenen*-overlevering geen navolging gevonden. In handschrift La, dat als enige de volgorde van H eerbiedigt, komt zelfs helemaal geen register voor.

Het is de moeite waard om te onderzoeken op welke manier het register en de opschriften van H gebruikmaken van genretyperingen. Dat kan mogelijk iets meer zeggen over de bedoelingen van de makers met dit handschrift, of wellicht zelfs over hun literaire opvattingen. Het register van H begint met het opschrift: *Hier vint mi* [= men] *alle de sermone van den bueke.*[24.] De samenstellers van deze codex beschouwen hun werk dus als een verzameling van sermoenen, maar wat verstaan ze daar precies onder?[25.] Van de 48 opgenomen teksten worden er 35 in de corresponderende registeringang ook daadwerkelijk als 'sermoen' aangeduid, bijvoorbeeld Ls. 3: *Stephanus autem. Dets van gesteliken ende van gordinirden levene, ende es een orberlic sermoen ende een lanc.*[26.] Hierbij zij aangetekend dat drie teksten geen volledige registeringang kregen, namelijk Ls. 7 en Ls. 47, die door de rubricator in beknopte vorm werden toegevoegd, en Ls. 48, dat in het register helemaal ontbreekt (zie boven).

Er blijven dus tien teksten over die de kwalificatie 'sermoen' kennelijk niet verdienden (Ls. 20, 22-27, 29-30 en 33). Al deze teksten worden in het register als *cort* (Ls. 19, 20, 22, 26, 27, 33) of zelfs *alecort* (Ls. 23-25 en 30) aangemerkt. Maar er zijn ook enkele *Limburgse sermoenen* die volgens het register als kort gelden, maar niettemin toch voor sermoenen mogen doorgaan (Ls. 18, 19 en 28). Overigens gaat het in al deze gevallen om vertalingen van korte *Sankt Georgener Predigten.*[27.] Drie van de vier teksten die met behulp van een mozaïek of compilatietechniek zijn samengesteld uit twee korte *Sankt Georgener Predigten* blijven volgens het register op H desondanks toch tot de korte categorie behoren: Ls. 23, 26 en 29. Alleen Ls. 21 ontspringt hier de dans, want dat geldt wel als sermoen, terwijl het tegelijkertijd als kort te boek staat. Bij de toekenning van het predikaat 'sermoen' hebben de samenstellers van handschrift H dus in ieder geval de lengte van de teksten verdisconteerd, zonder daarbij al te stringent te werk te gaan.

Maar voor dit onderzoek wordt voortgezet, slaan we er eerst de woordenboeken op na. Het *Vroegmiddelnederlands woordenboek* geeft als betekenis van dat woord: 'Redevoering, meer bepaald: leerrede, preek', waarbij met name het orale aspect wordt benadrukt.[28.] Het *Middelnederlandsch woordenboek* neemt onder het lemma 'sermoen' twee hoofdbetekenissen op.[29.] Als eerste betekenis is daar niet 'preek' opge-

nomen, maar ‘iets dat iemand zegt, onafhankelijk van de lengte van de uitspraak of rede’. In die zin wordt het begrip ‘sermoen’ al door Jacob van Maerlant gebruikt in *Wapene Martijn*, dat wil zeggen: in de late dertiende eeuw. De tweede betekenis luidt dan ‘redevoering’, of, meer specifiek, ‘preek’ of ‘leerrede’. Voor dit deel van het lemma is vrij royaal geciteerd uit het register op handschrift H, maar het is de vraag of de betekenis van het begrip daar wel zo evident is. Het *Middelnederlandsch woordenboek* benadrukt in de beide betekenissen die het geeft vooral de connotatie van oraliteit die met het begrip ‘sermoen’ is verbonden. In dat licht kunnen we ons afvragen of het veelvuldig gebruik van deze term in het register en de opschriften van H niet kan zijn ingegeven door het beoogde gebruik van dit handschrift als voorleesboek. Het register op H had dan evengoed opgevoerd kunnen worden bij de betekenis ‘iets dat iemand zegt’.

Dat het begrip ‘sermoen’ voor de makers van handschrift H een andere lading had dan voor ons, blijkt uit de manier waarop in het register Ls. 31 wordt benut (zie boven). De tekst die daar als het beste *sermoen* van het boek wordt getypeerd, staat in de germanistiek en de neerlandistiek sinds jaar en dag bekend als het palmboom*traktaat.* Het gaat hier om een compilatie van een oudere palmboomallegorie (waarachter overigens wel een preek schuilgaat) en een aantal excerpten uit oudere Middelhoogduitse bronnen (zie § 2.3; terzijde zij opgemerkt dat in handschrift G opschriften zowel als register ontbreken; de Middelnederlandse traditie gaat in dit opzicht zelfstandig te werk). Een moderne literatuurwetenschapper zou deze tekst niet zo snel tot het prekengenre rekenen, maar voor de kopiisten van handschrift H met de *Limburgse sermoenen* vormde dat kennelijk geen probleem.

Tot dusver zijn alleen die *Limburgse sermoenen* de revue gepasseerd die vertalingen van *Sankt Georgener Predigten* zijn. De zestien toegevoegde *Limburgse sermoenen* krijgen allemaal de typering ‘sermoen’ - behalve dan Ls. 33 - ook al wordt een klein aantal als ‘kort’ gekwalificeerd (opnieuw Ls. 33, en verder Ls. 36 en 39). Toch vertonen nogal wat van deze teksten nauwelijks preekkenmerken. Dat geldt bijvoorbeeld voor Ls. 42, *Det sin seven maniren van minnen*, dat in de neerlandistiek geldt als een *traktaat* over de minne. Toch spreekt het register ook in dit geval van *een harde geestelic sermoen.*[30.]

Bij Ls. 41, *Dit leert ons neghenderhande minne*, dat volgens het register op H ook een sermoen is, ligt de situatie nog wat gecompliceerder. Het eerste deel van deze tekst vormt een bewerking van *De diligendo deo* van Bernard van Clairvaux, terwijl het tweede gedeelte een parafrase is van een hoofdstuk uit de *Explicatio in Cantica canticorum* van (pseudo-)Richard van Sint-Victor (zie verder § 2.7). Ls. 41 is dus samengesteld uit twee theologische traktaten, zeker geen sermoenen,

maar de daaruit resulterende compilatie is voor de makers van H toch een sermoen. Nu kennen we de Middelnederlandse parafrase van de *Explicatio* in Ls. 41 ook uit het oeuvre van Hadewijch, en wel als de tiende Brief. Een parafrase van een bekend Latijns traktaat geldt dus volgens de ene Middelnederlandse bron als sermoen en volgens de andere als brief. Een vergelijkbaar geval is Ls. 43, *Dbuec van den winkelre*, waarvan het eerste gedeelte ook afzonderlijk is overgeleverd in een veertiende-eeuws handschrift: daar draagt het de karakteristieke vormkenmerken van een brief (§ 2.9). Het merkwaardigste geval is misschien wel Ls. 40, een Middelnederlandse vertaling naar een Latijnse *preek* van Guiard van Laon over de twaalf vruchten van de eucharistie (§ 2.6). Als een van de zestien toegevoegde *Limburgse sermoenen* de kwalificatie 'sermoen' ten volle verdient, dan toch wel dit. In het register wordt Ls. 40 inderdaad ook als sermoen aangemerkt, maar het opschrift luidt niettemin: *Dets dbuec van den twelf fioogten.*[31.] Er bestond blijkbaar ruimte om deze onmiskenbare preek ook op een andere manier te kwalificeren.

De betekenis van het woord *buec* in deze opschriften is een kwestie op zich. (Overigens wordt handschrift H in het register zelf tweemaal als 'boek' aangeduid.[32.]) Verder wordt daar tot tweemaal toe een tekst in een adem als *buec* en als *sermoen* gekwalificeerd: *Dets dbuec van den boegaerde, ende es een harde geestelic sermoen ende een cort* (Ls. 39) en *Dets dbuec van den winkelre, ende es een harde geestelic sermoen ende een harde lanc* (Ls. 43).[33.] Wekt het laatste geval de voor de hand liggende indruk dat de bepaling *buec* voor langere teksten is gereserveerd, die suggestie wordt meteen door het eerste geval tenietgedaan, waar immers wordt gemeld dat Ls. 39 kort is. De lengte van de beide teksten loopt sterk uiteen: terwijl Ls. 39 in de editie van Kern negen pagina's beslaat, telt Ls. 43 er maar liefst zeventien, waarmee het tot de langste uit de hele collectie gerekend mag worden. Twee andere teksten worden in het register als 'sermoen' en in de corresponderende opschriften als 'boek' getypeerd: *Dets dbuec van den palmboeme* (Ls. 31) en *Dets dbuec van heren Selfarts regelen* (Ls. 44).[34.] Beide teksten zijn behoorlijk lang, respectievelijk 27 en 17 bladzijden in de editie. Daarmee lijkt de conlusie gerechtvaardigd dat de aanduiding *buec* vooral gebruikt werd voor de langere teksten, zij het alweer met de aantekening dat de makers van handschrift H niet al te consequent te werk gingen.

Overzien we nu de resultaten van dit onderzoek, dan zegt het begrip 'sermoen' zoals dat in H wordt gehanteerd vooral iets over de lengte van de opgenomen teksten. Enerzijds worden met name de vertalingen van korte *Sankt Georgener Predigen* niet als 'sermoen' gekwalificeerd, terwijl het anderzijds vooral de langere teksten zijn die als *buec* gelden. Er is weinig reden om aan te nemen dat de makers van handschrift H

een inhoudelijk of formeel genre-begrip ‘sermoen’ hebben gehanteerd. Ze zijn ook niet of nauwelijks geneigd om prozagenres als sermoen, traktaat en brief van elkaar te onderscheiden. Deze praktijk is redelijk goed verklaarbaar wanneer we in aanmerking nemen dat het *Middelnederlandsch woordenboek* bij de verklaring van het woord ‘sermoen’ vooral het aspect van een mondelinge voordrachtsituatie benadrukt. We mogen ervan uitgaan dat H in de eerste plaats als voorleeshandschrift bedoeld was. De erin opgenomen teksten werden dus vanzelf ‘sermoenen’ zodra ze werden voorgelezen, zeker wanneer de voorlezer zijn vak verstond en de in het materiaal sterk aanwezige suggestie van oraliteit goed wist uit te buiten. Het begrip ‘sermoen’ had dus binnen de context van handschrift H vermoedelijk vooral de betekenis van ‘voorgedragen tekst’ of ‘mondelinge leerrede’.

2.2 *Vertaalde* Sankt Georgener Predigten

Van de 48 *Limburgse sermoenen* vormen er 32 vertalingen van in totaal 35 *Sankt Georgener Predigten* (Ls. 1-31 en 47). Theoretisch is het mogelijk dat deze vertaling al bestond voordat zij in de *Limburgse sermoenen*-verzameling werd geïntegreerd, maar waarschijnlijk is dat niet. Er zijn diverse ingrepen in het Middelnederlandse corpus aanwijsbaar die duidelijk maken dat de *Limburgse sermoenen*-bundel heel zorgvuldig werd gecomponeerd. De vertaalde *Sankt Georgener Predigten* onttrekken zich niet aan dat patroon. Vermoedelijk werden de Middelhoogduitse preken speciaal met het oog op opname in het *Limburgse sermoenen*-corpus vertaald en bewerkt. In deze paragraaf wordt gedemonstreerd hoe de Middelnederlandse vertaler zijn Middelhoogduitse voorbeelden heeft behandeld.

De allereerste ingreep in de *Limburgse sermoenen* ten opzichte van de *Sankt Georgener Predigten* heeft met vertalen nog niets te maken, maar duidt wel op een scherp oog voor compositie. In handschrift H opent Rd. 37 de reeks, en dat is niet de eerste, maar de tweede tekst uit het *Sankt Georgener Predigten*-corpus. De eerste *Sankt Georgener Predigt*, Rd. 36, is als Ls. 47 bijna helemaal achter in de Middelnederlandse bundel opgenomen. Deze preek heeft als thema een uitspraak van de apostel Paulus: *Confortamini in Domino et in potentia virtutis eius* (‘Zoekt uw kracht bij de Heer en zijn almacht’; Ef. 6, 10) en behandelt de vraag waarom een christenmens moet strijden en welke vijanden hij heeft. Omdat niet alleen handschrift H, maar ook het niet rechtstreeks daarvan afhankelijke La de *Limburgse sermoenen*-reeks opent met de vertaling van Rd. 37, kunnen we ervan uitgaan dat deze subtiele wijziging in de volgorde al in het stadium H* plaatsvond. Kennelijk vond de

samensteller van de *Limburgse sermoenen* Rd. 37 geschikter als openingstekst. Deze tekst handelt over een uitspraak van Christus naar het Lucas-evangelie: *Et vos similes hominibus expectantibus dominum suum quando revertatur a nuptiis ut cum venerit et pulsaverit confestim aperiant ei* ('Gedraagt u als mensen die wachten op de terugkomst van hun heer, die naar de bruiloft is, om als hij aankomt en klopt, hem aanstonds open te doen'; Luc. 12, 36). De Middelnederlandse tekst vertaalt deze bijbelplaats met: *Gi sult gelic sin dien menschen die beiden hars heren die gevaren es ter brulogt, dassin gereet in laten.*[35.] Jezus roept zijn leerlingen hier op om zich te gedragen als bruiloftsgasten die de komst van de bruidegom verwachten. Deze beeldspraak past heel goed bij de algehele opzet van de Middelnederlandse prekencollectie, waarin minne- en bruidsmystiek meer nog dan in de *Sankt Georgener Predigten* de rode draden vormen.

Dat het allerminst om een toevallige ingreep gaat, blijkt ook uit de fraaie openingsinitiaal van handschrift H (afb. 1).[36.] Deze initiaal E vormt de beginletter van het thema van Ls. 1, dat deels in het Latijn is weergegeven: *Et vos similes hominibus et cetera.*[37.] Afgebeeld is Christus, herkenbaar aan de kruisnimbus, die zijn apostelen toespreekt. Op een banderol wordt weergegeven wat hij zegt: *Et vos similes h<ominibus>*. De initiaal herneemt daarmee het preekthema van Ls. 1. Christus spreekt nu vanaf het eerste blad van dit oudste handschrift met de *Limburgse sermoenen*-collectie de lezers toe en roept hen op de Bruidegom te verwachten. Of een dergelijke miniatuur ook in H* voorkwam, is natuurlijk niet meer vast te stellen. Als dat niet het geval was, dan gaat het hier om een eigen idee van de makers van H en dat zou dan een extra indicatie zijn voor de vakkundigheid waarmee zij te werk gingen.

In de behandeling van zijn Middelhoogduitse voorbeelden laat de samensteller van de *Limburgse sermoenen* zich het beste kennen, want hier kunnen we zijn eindresultaat naast het uitgangsmateriaal leggen. Het is niet de bedoeling om hier diep op de vertaaltechniek van de Middelnederlandse vertaler in te gaan, mede ook omdat anderen - Lüders, Frühwald, Seidel - daaraan al veel aandacht hebben besteed. Maar enkele algemene observaties over de Middelnederlandse vertaling van het Middelhoogduitse materiaal mogen uiteraard niet ontbreken. In zijn studie naar de veranderingen die het *Sankt Georgener Predigten*-corpus in de overlevering onderging, prijst Wolfgang Frühwald de Middelnederlandse vertaler. 'Der Schreiber von H besitzt [...] ein ausgeprägtes Formgefühl und gestaltet ein Predigtbuch, in dem auch alle Einzelstücke vom thema bis zum Amen vollständig ausgeführt sind.'[38.] Frühwald spreekt hier over de tekst zoals hij die uit handschrift H kent, maar wat hij zegt geldt *mutatis mutandis* ook voor H*. De samensteller van de *Limburgse sermoenen* doet moeite om zijn teksten een gelijkwaardige

kop en staart te geven, met aan het begin een Latijns preekthema en aan het einde een slotformule. Het Middelhoogduitse voorbeeld is niet consequent in het aanhalen van de Latijnse thema's, terwijl de mooie afsluitingen van het Middelnederlands daar helemaal niet voorkomen. Een slotformule in de *Limburgse sermoenen* bestaat doorgaans uit een zin waarin de strekking van de tekst nog eens wordt samengevat. Daarna volgt een vrome bede, die vanzelfsprekend besloten wordt met *Amen.* We herkennen hierin de in de twaalfde-eeuwse kloosterpreek gebruikelijke afsluiting, die bestaat uit een *exhortatio* - een opwekking tot deugdzaamheid - en een doxologie - een afsluitende lofprijzing (§ 1.2).[39.]

Bij de samensteller van de *Limburgse sermoenen* valt enerzijds een neiging tot stroomlijning van de *Sankt Georgener Predigten* te bespeuren en anderzijds een streven om de teksten in zijn corpus waar mogelijk de vorm van een preek te geven. Seidel vat de kenmerken van de Middelnederlandse vertaling zo samen: 'Die Predigten werden allgemeiner gefaßt, klarer und bisweilen einfacher formuliert, die Gedankengänge werden deutlicher herausgearbeitet, der paranätische [= opwekkend tot deugdzaamheid] Zug wird verstärkt, die predigthafte Form wird konsequenter durchgeführt als von der hd. Primärsammlung vorgegeben, indem Texte ohne Predigtform zu Predigten umgeformt und Stilmerkmale der Predigt verstärkt werden; all diese Tendenzen setzen sich dann in der anschließenden mnl. Überlieferung fort'. De toon die handschrift H zo krachtig inzet, plant zich zo voort in de latere overlevering van de *Limburgse sermoenen.*[40.]

De samensteller van de Middelnederlandse vertaling ging dus met overleg met zijn Middelhoogduitse bronteksten om. Hij had daarbij een vrij scherp omlijnd beeld van het te bereiken eindresultaat voor ogen. De beste manier om te demonstreren hoe hij te werk ging, is hem op de voet te volgen bij de vertaling van een van de *Sankt Georgener Predigten.* We kiezen daarvoor Ls. 22, een regelmatige vertaling van Rd. 70, die niet alleen het voordeel heeft vrij kort te zijn, maar waarvan bovendien een editie naar handschrift G beschikbaar is.[41.]

De Middelhoogduitse tekst draagt in dit oude handschrift geen opschrift. De tekst opent er zo: *Unsir herre sprichit alsus dur dez wissagin munt David: 'Refloruit caro mea'. Er sprichet: 'Min lip ist widir geblůget'.*[42.] In het Middelnederlands volgens handschrift H wordt dat:

> Dets wie sich got gelict eenre blumen.
> 'Refloruit caro mea et cetera.' Aldus sprict onse here dor Davits mont:
> 'Min vlesch es weder gebloit'.[43.]

In de Middelhoogduitse grondtekst waren opschriften niet voorzien. In handschrift H zijn wel overal opschriften toegevoegd; in de vorige para-

graaf zagen we dat ze van meet af aan in de *Limburgse sermoenen*-traditie voorhanden waren. Handschrift A bevat wel een opschrift, maar komt tot een heel andere oplossing: *Von der gothait und der mentschait únsers herren.*[44.] Deze koptitels werden vermoedelijk bedacht door de samensteller van dat handschrift, Albrecht der Kolbe.

Dat de maker van de Middelnederlandse tekst over het algemeen zorgvuldig te werk ging, blijkt uit de manier waarop hij in Ls. 22 het Latijnse thema uit zijn voorbeeld behandelt. Had hij de *Sankt Georgener Predigt* op de voet gevolgd, dan zou hij *caro* met iets als *lif* hebben moeten vertalen. Maar kennelijk keek hij bij het vertalen ook naar het Latijn en kwam hij zo tot het inderdaad betere *vlesch.* De vertaler brengt in de grondtekst voortdurend dergelijke kleine correcties aan, die tot een gestroomlijnder geheel leiden, zonder dat de strekking van de oorspronkelijke *Sankt Georgener Predigt* geweld wordt aangedaan.

Verderop in Rd. 70 worden de woorden aangehaald die Christus volgens het Johannes-evangelie vanaf het kruis tot Maria richtte (Joh. 19, 26), eerst in het Middelhoogduits en dan pas in het Latijn:

> ‘Sihc, liebiu můtir, wa din kint stat.’ ‘Mulier, ecce filius tuus’, daz waz alse vil gesprochin als er spraeche: ‘Sihe, min liebiu můtir, wie ich stan; mir sint mine fůze an daz crúce geheftet mit dien scharphen nagiln, daz ich dich niht mach gefůren ze herberge. Mir sint mine hende an daz crúce genagilot, daz ich dir dine trehine enphahin niht enmach. Mir ist min blůt gevlozin von mime hercen, daz min munt niut mach gesprechin, daz ich dich, liebiu můtir, muge getro□sten’.[45.]

De auteur van de Middelhoogduitse tekst heeft deze overbekende bijbeltekst op vrij onconventionele wijze opgevat. Volgens de gebruikelijke interpretatie wordt met de zoon uit dit kruiswoord Johannes bedoeld, maar de auteur van Rd. 70 meent dat Christus hier op zichzelf en zijn eigen smartelijke staat doelt, die voor zijn moeder bijna niet te verdragen is. Het lijkt wel alsof de Middelnederlandse vertaler het ongebruikelijke van deze opvatting ook inzag, want hij liet het bijbelse Latijn weg en vertaalde alleen de Duitse vertaling van het Johannes-citaat met de daarop volgende emotionele schildering van Christus' lijden.[46.] Wanneer vervolgens Johannes door Christus wordt toegesproken (Joh. 19, 27), handhaaft Ls. 22 het Latijn uit de *Sankt Georgener Predigt* weer wel (*Ecce mater tua*). Hier kon over de interpretatie immers geen twijfel bestaan: deze *mater* is Maria.

Aan het einde van dit *Limburgse sermoen* is goed te zien hoe de Middelnederlandse vertaler het slot van zijn teksten vormgeeft. Rd. 70 eindigt in handschrift G als volgt:

> Nu hant ir gemerchit den blůmen gotlichis gewaltes vnde gotlichir schoꝛnhait. Nu merchin den dritten gotlichir ewichait, daz er ewich ist, dar an ist enhain ende. Also sunt ir wizsen daz unsir herre got ist ane anegenge vnde ane ende: er ist iemir ewicliche noh engenimet niemir enhain ende.[47.]

In Middelnederlandse vertaling wordt dat:

> Dits die blume sinre schonheit. Nu suldi mercken sin gotlike ewecheit, dat eweg es, dats sond'er ende. Also suldi weten dat die gotlike ewecheit sonder ende es ende oec sonder beginsel. Hi was altoes ende hi es altoes ende hi sal altoes wesen.
> Siet, dits die blume van sinre ewecheit, ende aldus es Got weder gebloyt. Nu sulwi heme bidden dat hi ons bloyende ende groiende make ende ewelike te blivene met sinre ewecheit. Amen.[48.]

Na de vrijwel woordelijke vertaling van het slot van zijn voorbeeldtekst wordt dit *Limburgse sermoen* ook nog van een eigen slot voorzien, met een conclusie en een oproep tot gebed. Meestal is de samensteller van de *Limburgse sermoenen* overigens minder uitvoerig en beperkt hij zich tot een afsluitende bede.[49.]

Over het algemeen zijn de *Sankt Georgener Predigten* tekstgetrouw vertaald, op de met grote regelmaat optredende kleine stroomlijningen en aanpassingen na. De handtekening van de Middelnederlandse vertaler is doorgaans vooral in de begin- en de slotformuleringen herkenbaar. Daarnaast voegde hij met enige regelmaat in de vertaalde *Limburgse sermoenen* tekstgedeelten toe die in het Middelhoogduits niet voorkomen en die dus uit zijn eigen pen gevloeid moeten zijn. Het volgende voorbeeld komt uit Ls. 11, dat een vertaling is van Rd. 53 (ik citeer hier handschrift G, omdat A te veel omissies heeft). Het betoog haakt aan bij een Psalmvers waarin de dichter beschrijft hoe hij aan God dacht en besefte alleen terug te willen keren als hij in de jongste heiligheid zou komen (Ps. 73, 17).

> Jntruwan im was daz naizwaz widiruarne, da nah im also not wart, daz er ê niemir wolti irwindin, ê er koꝛme in die jungestun hailkait gotis. Er sprichit abir, daz er sich uil wndir sere můz arbaitin, ê er ze der hailkait kaeme. Unde darumbe sol sich der mentsche arbaitin mit dem ulize der betrahtunge, wan nah der arbait wirt diu sele suꝛzecliche getroꝛstit und der uliz machit die sele hailic.[50.]

Het *Limburgse sermoen* volgt de Duitse tekst aanvankelijk op de voet (eerste geleding), voegt dan een passage van eigen makelij toe (tweede

geleding) en stapt vervolgens weer over naar het betoog van zijn voorbeeld (derde geleding).

> Entrowen, heme was dar iet ontmoet dart heure so nolike ombe was [= dat voor hem zo noodzakelijk was] dat hi nemmer en woude gekeren eer hi quame in die joncste heilecheit Gots. Hi sprict oec namals dat hi sig vel wonderne sere, ten irsten muste arbeiden derna eer hi ter heilecheit quame. Ende dar ombe sal sig der mensche gerne arbeiden met guden vlite, guder begerden ende guder pensingen. Nu sin sulke [= sommige] lide ongetruwe in hare arbeit, want alse gearbeit hebben een jaer ogte luttel meer, ende hen Got alse gereet [= toeschietelijk] nit en es alse begeren, so verdrit hen hare arbeit ende werpense te rugge ende werden bewilen boser dan te voren. Entrowen, die lide sin onberaden, wantse Gode sbetstes [= volledig] nit en getrouwen [= vertrouwen] ende daden dat hen behort. Got es altoes gereet te dunne [= doen] dat heme behort.
> Want na groter arbeit wert die site bewilen sutelike getroest alse har tid volcomen es. Nu sulwi ons hauden in guden vlite, want der vlit mact die site heileg.[51.]

De vertaler wilde zijn publiek nog eens extra op het hart drukken het streven naar goddelijke eenheid niet te snel op te geven. Kennelijk had hij ervaring met aanvankelijk enthousiaste personen, die het bijltje er echter al snel bij neer gooiden als God niet meteen met zijn hemelse zoetheid over hen kwam. We leren hem ook uit andere interpolaties in de vertaalde *Sankt Georgener Predigten* kennen als iemand die zich zorgen maakte over het gebrek aan tucht dat onder kloosterlingen kennelijk maar al te vaak de kop opstak.[52.]

Het is vooral dankzij dergelijke toevoegingen van eigen hand in de vertaalde *Sankt Georgener Predigten* dat we de opvattingen van de samensteller van de *Limburgse sermoenen* leren kennen. Tussen de vele rechtstreeks vertaalde regels blinkt het temperament van de kloosterhervormer door. Hoewel de zestien toegevoegde *Limburgse sermoenen* wat dat betreft inhoudelijk voor zich spreken, lukt het hier niet om vingerafdrukken van de samensteller van de *Limburgse sermoenen* te identificeren. We kunnen daar immers nauwelijks uitmaken hoe hij als vertaler of bewerker is opgetreden. De bewerkingssporen in de vertaalde *Sankt Georgener Predigten* zijn daarom van het grootste belang voor ons inzicht in de persoonlijkheid van de vertaler van de *Limburgse sermoenen.* Hij laat zich kennen als een bevlogen iemand, die een religieus ideaal uitdroeg dat in de praktijk niet zo gemakkelijk uitvoerbaar was.

Het moet zijn al eerder gesignaleerde behoefte aan afgeronde teksten zijn geweest die de samensteller/vertaler ertoe heeft aangezet om een

aantal malen twee korte *Sankt Georgener Predigten* om te werken tot één zelfstandig *Limburgs sermoen.*[53.] Kennelijk pasten al te korte tekstjes niet in de doelstelling van de Middelnederlandse bundel; de preoccupatie met de lengte van teksten in het register wijst daar ook op. Bij de samensmelting van twee Middelhoogduitse preken tot één nieuw *Limburgs sermoen* is niet steeds dezelfde strategie gehanteerd. De eenvoudigste methode bestond erin door met een simpele handgreep twee inhoudelijk verwante preken aaneen te koppelen. Deze techniek is toegepast in Ls. 21, *Dets van onsen vrouwen ende gelict hare eenre wingart reven* [= wijnrank], die is samengesteld uit Rd. 64 en Rd. 69. Het was de vertaler ongetwijfeld opgevallen dat beide *Sankt Georgener Predigten* niet alleen kort waren, maar bovendien hetzelfde preekthema hadden: *Ego quasi vitis fructificavi* ('Als een wijnstok kreeg ik mooie loten'; Sir. 24, 23). Rd. 64 legt Maria dit schriftwoord uit Ecclesiasticus in de mond, waarna een allegorie op Maria als bloeiende wijnrank volgt. Eerst worden enkele kenmerkende eigenschappen van deze rank behandeld. Vervolgens komen de rode, de witte en de gekruide wijn die de wijnstok voortbrengt aan de orde. Daarna worden drie nappen, van zilver, goud en saffier, voorgesteld waaruit de wijn gedronken wordt. Het betoog vervolgt dan met series van vijf en drie deugden die een zalig mens dient te beoefenen. Rd. 69 betrekt het thema ook op Maria, maar verbindt de zeven bladeren die de wijnrank draagt met de zeven woorden die Maria volgens de overlevering gesproken zou hebben.

In Ls. 21 worden de beide Middelhoogduitse bronteksten - eerst Rd. 64, dan Rd. 69 - met een zelf gecomponeerde verbindingsfrase handig aaneen gesmeed:

> Ay sekerlike, van alle desen dogeden was die sute Maria wale ene wingart reve die altoes bloyde ende vrogtberegt [= vruchtbaar] was, want si druchse geheel in hare. Dese edel reve heft oec seven loevere [= bladeren], ende bi din seven loeveren verstawi seven wort die di sute Maria sprac.[54.]

De laatste zin is een parafrase van de opening van Rd. 69, zodat de tekst van die preek vervolgens naadloos kan aansluiten. Zo worden met minimale middelen twee kennelijk te korte teksten omgevormd tot een nieuw *Limburgs sermoen*, dat wel voldeed aan de normen die de vertaler zich stelde. Natuurlijk liet hij niet na om ook dit werkstuk met een eigen slotzin af te ronden: *Dis helpe ons Maria, die suete reve. Amen.*[55.]

Ls.29, *Dit berigt ons we met gode wonen sal*, is op vergelijkbare wijze samengesteld. Hier varen twee *Sankt Georgener Predigten* (Rd. 66 en 75) samen onder de vlag van het thema van de eerste. Dat thema luidt:

Domfine, quis habitabit in tabernaculo tuo ('Heer, wie mag toeven binnen uw tent?'; Ps. 15, 1). Rd. 66 legt uit dat zij die onbevlekt zijn, in Gods huis mogen wonen en onderscheidt daarop drie mogelijke vlekken: erfzonde, hoofdzonde en dagelijkse zonde. De mens die deze zonden vermijdt, ontvangt drievoudig loon. In handschrift H wordt dit tekstdeel besloten met de zinsnede *dar ons Got kurtelike tue brenge. Amen*, die in Rd. 66 niet voorkomt.[56] *Gi sult weten*, zo vervolgt het Middelnederlands plompverloren, *dat op ertrike sin drirehande minnen die di meeste sin.*[57] Die drie vormen zijn 1) de liefde tussen moeder en kind, 2) de liefde tussen man en vrouw, en 3) de liefde tussen lichaam en ziel. Deze hele drieslag over de liefde wordt ontleend aan Rd. 75, maar kan inhoudelijk nauwelijks met Rd. 66 worden verbonden. Evenmin is zij eenvoudig te relateren aan het preekthema uit de Psalmen. Dit is ongetwijfeld de minst geslaagde compilatie van de vertaler van de *Limburgse sermoenen.* Hij streefde er kennelijk naar om beide *Sankt Georgener Predigten* volledig te verwerken, maar dan liefst wel volgens zijn eigen vormcriteria. Alleen door ze samen te voegen, kon van de korte Rd. 66 en Rd. 75 nog een tekst van aanvaardbare omvang worden gemaakt. Voorzien van een Latijns thema en een eigen slotformule paste deze compilatietekst met enige goede wil dan toch nog in het corpus. Maar het zal wel geen toeval zijn dat Ls. 29 in het register op H geen waardeoordeel krijgt: *Det berigt ons wie met Gode wonen sal in sinen palais ende es ale cort.*[58]

Een wat ingewikkelder werkwijze om van twee *Sankt Georgener Predigten* een nieuw *Limburgs sermoen* te maken is de herschikking van de inhoud van een of meer teksten volgens een soort van mozaïek-techniek. Dit procédé wordt in twee *Limburgse sermoenen* toegepast, namelijk in Ls. 23 en in Ls. 26. Ls. 23 biedt het grootste gedeelte van Rd. 71, maar in een nieuwe ordening. De oorspronkelijke Middelhoogduitse tekst maakt de indruk uit twee preken te zijn samengesteld. Aan het begin worden hier vier vreugden onderscheiden, naar aanleiding van een thema uit Jesaja waarin Jeruzalem wordt opgeroepen zich te verheugen. Deze vier vreugden worden echter nauwelijks uitgewerkt. In het vervolg van Rd. 71 worden nogmaals vier vreugden besproken, nu naar aanleiding van Psalm 35, 9: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae et torrente voluntatis tuae potabis eos* ('Het kostelijkst van uw huis gewordt hun als verkwikking'; Ps. 36*,9 in de Willibrord-vertaling). Hier worden de vier vreugden verbonden met de geestelijke dronkenschap. De inconsequente opbouw van Rd. 71 werd door de immer zorgvuldige Middelnederlandse vertaler opgemerkt. Hij construeerde een nieuwe tekst op basis van de Duitse, maar nu met een heldere preekstructuur. Ls. 23 plaatst het Psalmthema *Inebriabuntur* voorop - slechts dit ene Latijnse woord wordt aangehaald, daarna volgt de Middelnederlandse vertaling van

het Psalmvers - en onderscheidt alleen de vier vreugden van de dronkenschap. Uit de eerste reeks van vier wordt slechts een enkele passage aangehaald die wel in het betoog paste.[59.] Misschien staat deze toespitsing op het motief van de geestelijke dronkenschap in verband met de eerder gesignaleerde voorkeur voor bruids- en minnemystiek.

Ls. 26, *Dets van der dogter van Syon, dats van der heileger selen*, heeft van de vier samengestelde *Limburgse sermoenen* de ingewikkeldste constructie. Het raamwerk van deze tekst wordt geleverd door Rd. 44, waarbinnen de inhoud van Rd. 74 grotendeels is ingelast. Het thema van de Middelnederlandse tekst werd ontleend aan de eerstgenoemde tekst. Handschrift G heeft als thema *Dicite filie Syon ecce rex tuus veniet tibi* ('Zeg aan de dochter Sion: zie, hier komt uw Redding'; Jes. 62, 11).[60.] De Vulgaat leest hier overigens niet *rex*, maar *salvator (dicite filiae Sion ecce salvator tuus venit)*; ik kan echter op de problematiek van de herkomst van de bijbelcitaten in deze preken niet nader ingaan. Het thema in Rd. 74 kondigt dus de komst van de Koning aan. Eerst wordt uitgelegd wie er komt - Gods zoon - dan hoe hij komt - zacht als de zoete dauw in mei - en ten slotte hoe hij ontvangen moet worden - zoals op Palmzondag in Jeruzalem. Toen namelijk legde het volk kleren op de weg zodat Jezus er met zijn ezel overheen kon rijden. De mensen wierpen bloemen, gras en takken op de weg en ze hieven een nieuw gezang aan. Uiteraard worden al deze elementen geallegoriseerd.

De summiere verwijzing uit Rd. 44 naar bloemen die de menigte op de weg wierp, bood een ideale mogelijkheid om het ultrakorte Rd. 74 toch in het *Limburgse sermoenen*-corpus onder te brengen. Deze tekst namelijk, niet veel meer dan een allegorische schets, legt uit waarom geestelijken op bloemen lijken: 1) de bloem groeit in deugdzaamheid, 2) de bloem ruikt lekker (*smeket*, zegt het Middelhoogduits), 3) de bloem is mooi om te zien, en 4) de bloem is gemakkelijk te plukken. Hoewel de tekst van Rd. 44 niet uitdrukkelijk zegt dat het geestelijken zijn die Jezus toejuichen, past deze bloemenallegorie over de geestelijkheid toch goed in het betoog, aangezien deze Middelhoogduitse tekst duidelijk voor mensen met een kloosterlijke leefwijze geschreven was. De vertaling van Rd. 74 wordt effectief onderbroken met *Siet, dit sien die blumen die gi breken ende spreiden sult jhegen din hogen coninc*.[61.] De bloemenallegorie wordt zo met het preekthema verbonden en Rd. 74 kan bijna in zijn geheel worden ingelast. Daarna wordt de draad van Rd. 44 weer opgenomen en worden het gras, de (olijf!)takken en de lofzang gethematiseerd. Zo ontstond ook hier een nieuwe, samenhangende Middelnederlandse tekst, die weer met een bede besloten wordt.

Deze vier voorbeelden tonen aan dat de vertaler van de *Limburgse sermoenen* goed in staat was om met behulp van compilatie- of mozaïektechnieken zelf nieuwe teksten samen te stellen uit reeds bestaand

materiaal. In de veertiende eeuw zou dit procédé van ‘Mosaikbildung’ trouwens pas echt productief worden, vooral in het Middelhoogduitse, maar ook wel in het Middelnederlandse mystieke proza.[62.] De compilaties en mozaïeken in de *Limburgse sermoenen* zijn dus vroege voorbeelden. Eva Lüders, die niet van de vroege datering van H op de hoogte was, hield het voorkomen van deze gecompileerde *Limburgse sermoenen* voor een uniek verschijnsel binnen de gehele *Sankt Georgener Predigten*-traditie: ‘Die Mosaike in H wollen uns [...] als eine individuelle Note und ein sehr selbständiges Vorgehen des Kompilators von H anmuten.’[63.] Men vindt overigens ook wel sporen van dit soort procédés in een enkele *Sankt Georgener Predigt*, bijvoorbeeld in Rd. 60, waarin een oudere palmboomallegorie wordt verbonden met een reeks citaten uit oudere Middelhoogduitse werken (§ 2.3). Binnen de *Limburgse sermoenen*-traditie vormt het vijftiende-eeuwse corpushandschrift Am een nieuw hoogtepunt in de toepassing van deze mozaïektechniek. Hier worden namelijk verschillende *Limburgse sermoenen* - waaronder ook de mozaïekpreken Ls. 21 en 26 - gebruikt als bron voor geheel nieuwe composities.

Er is ten slotte nog iets bijzonders aan de hand met Ls. 26. De Middelnederlandse tekst neemt aan het einde van de bloemenallegorie uit Rd. 74 een beetje een eigen loop. In deze vrije parafrase vinden we de volgende regels, die geen pendant in het Duits hebben:

> Vel lide wouden wale Got sin met Gode in der glorien, mar luttel gut lide willen mensche werden met heure in der tribulatien ende in den vernoye dar hi mensche binnen was.[64.]

M.H. van der Zeyde herkende hierin een zinsnede uit Brief 6 van Hadewijch.[65.] De betreffende passage uit die Brief luidt:

> Wi willen alle wel God met Gode wesen, mer, wet God, luttel es onser die mensche met siere minscheit wille leven ende sijn cruce met hem willen draghen ende met hem ane den cruce willen staen ende die scout der menscheit volghelden.[66.]

Robrecht Lievens merkte naderhand terecht op dat de overeenkomst vrij oppervlakkig is. Hij acht het daarom goed mogelijk dat Brief 6 en Ls. 26 beide op een dictum van een kerkvader als Bernard van Clairvaux teruggrijpen.[67.] Dit laat onverlet dat in de *Limburgse sermoenen* met enige regelmaat passages verschijnen die ook in de Brieven van Hadewijch voorkomen, met name in de zestien toegevoegde sermoenen. In het geval van Ls. 26 valt de congruentie precies op die plaats waar de vertaler van de *Limburgse sermoenen* ten opzichte van Rd. 74 uit de pas

gaat lopen. De interferentie tussen de Brieven van Hadewijch en de *Limburgse sermoenen* vond dus plaats binnen de Middelnederlandse traditie, en niet al in de Duitse.[68.] De samensteller c.q. vertaler van de *Limburgse sermoenen* moet haast wel kennis hebben gehad van bepaalde Middelnederlandse teksten die ook voorkomen in Hadewijchs Brieven-corpus (zie § 4.2).

2.3 Dets dbuec van den palmboeme *(Ls.* 31)

De belangrijkste bewerkingssporen die de Middelnederlandse vertaler in de vertaalde *Sankt Georgener Predigten* heeft nagelaten, zijn te vinden in *Dbuec van den palmboeme* (Ls. 31).[69.] Ls. 31 is onderdeel van een goed bestudeerde tekstfamilie, die in de neerlandistiek en de germanistiek doorgaans wordt aangeduid als 'het palmboomtraktaat'.[70.] De basis van deze teksttraditie ligt in het Noorden van Frankrijk (Picardië?), waar nog voor 1220 een anonieme Oudfranse tekst ontstond die thans de titel *Le palmier* draagt, of ook wel *Le livre du paumier.*[71.] De term 'palmboomtraktaat' is enigszins misleidend, want Michel Zink rekent *Le palmier* terecht tot de vroege Oudfranse prekenliteratuur.[72.] Deze tekst is gebaseerd op Hooglied 7, 8: *Dixi ascendam in palmam adprehendam fructus eius* ('Ik zei: ik zal de palm beklimmen, ik zal haar vruchten plukken'; Hoogl. 7, 9). Het beeld van de palmboom en de vruchten die hij voortbrengt, ontleend aan het preekthema, wordt gebruikt om een tamelijk eenvoudige mystieke leer te ontwikkelen. De auteur verbindt de zeven takken van de palm met zeven deugden die vereist zijn voor het contemplatieve leven. Pas als men ze allemaal verworven heeft, bereikt men de top van de boom. Daar kunnen de vruchten worden geplukt: de ontmoeting met Christus. Op iedere tak bevinden zich een vogel en een bloem, die ieder op hun eigen wijze de betreffende deugd illustreren. Zo treffen we op de derde tak, die voor penitentie staat, de zwaan en de lelie aan. De vogel heft zijn zwanenzang aan als hij voelt dat hij zal gaan sterven, terwijl de bloem de kuisheid en de wil om hard te werken symboliseert.

> Ls. 31 behoort tot de breedst overgeleverde *Limburgse sermoenen.* In de corpusoverlevering komt het buiten H voor in BI, f. 63v-75r, Br1, f. 89r-103v en W2, f. 198r-231r. Daarnaast is er een kleine 'Streuüberlieferung': hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 11 112 (ca. 1460; begarden Sint-Bartholomeus, Maastricht) f. 14v-15v bevat een excerpt;[73.] hs. Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 133 G 1 (ca. 1460; clarissen Hoogstraten), f. 14r-37v bevat de hele tekst.[74.]

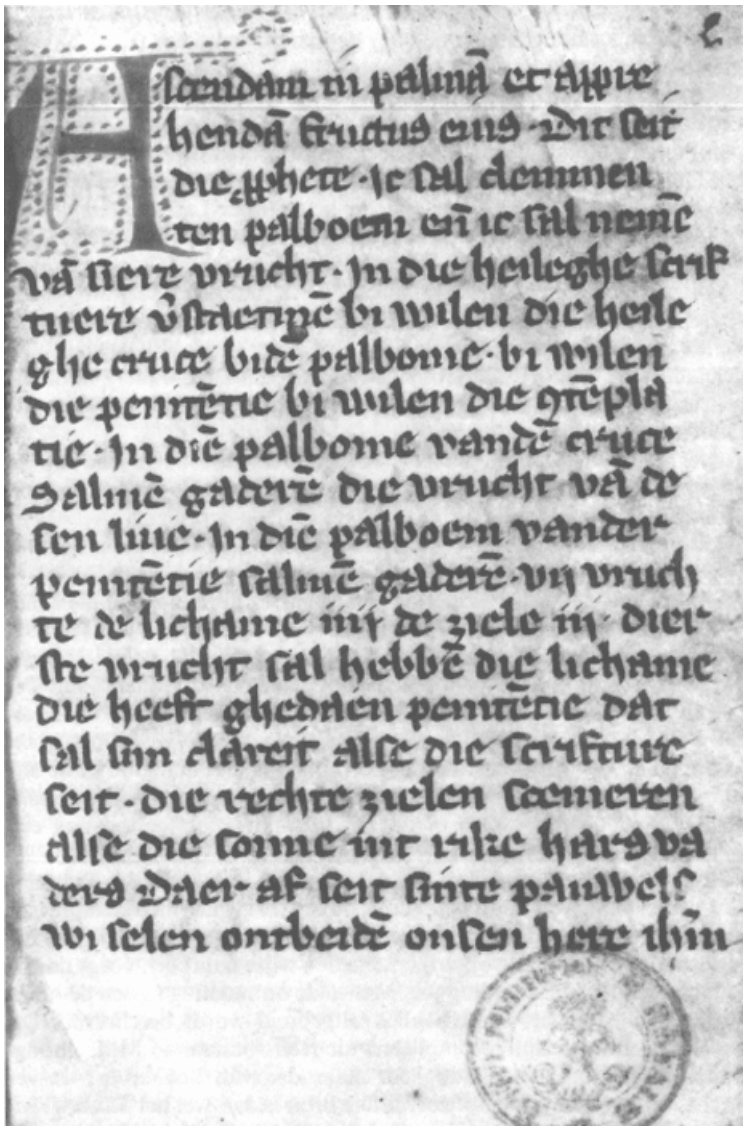
De oudste versie van deze palmboomallegorie wordt in het onderzoek aangemerkt als de E-redactie, naar een handschrift uit Erfurt met de La-

tijnse versie van het palmboomtraktaat, de *Patina contemplationis*.[75.] Aanvankelijk huldigde men de voor de hand liggende gedachte dat het hier om een oorspronkelijk Latijns werkje moest gaan, maar dankzij J. Reynaert staat de Oudfranse oorsprong van de E-redactie nu wel vast.[76.] Er moet al wel snel een Latijnse vertaling zijn ontstaan, waardoor het palmboomtraktaat zich vlug over een groot gebied kon verspreiden. In het Duitse taalgebied ontstonden in de dertiende eeuw al twee volkstalige bewerkingen van de E-redactie, die beide op de Latijnse *Palma contemplationis* teruggrijpen. Een daarvan is de anonieme *Baumgarten*, een voorheen ten onrechte aan Konrad von Weißenburg toegeschreven boomgaardallegorie in Elzasser dialect.[77.] Een directe Middelhoogduitse (Beierse) vertaling van de E-redactie ontstond overigens pas in de vijftiende eeuw, opnieuw vermoedelijk naar Latijns model.[78.] Daarmee vergeleken is de Middelnederlandse E-redactie een stuk ouder, want die ontstond al in de eerste helft van de veertiende eeuw, op basis van de Oudfranse grondtekst.

> Het oudste handschrift met de Middelnederlandse E-redactie van het palmboomtraktaat is Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 19.565, f. 2r-16r, dat uit het tweede kwart van de veertiende eeuw stamt en gezien het dialect uit Brabant komt (afb. 7).[79.] Ongeveer een eeuw later was het blijkens een eigendomsmerk in bezit van een vrouw, Lievijn Longijn geheten. Volgens Walter Simons wijst een dergelijk persoonlijk ex libris erop dat het handschrift in begijnenbezit is geweest.[80.]

De tweede dertiende-eeuwse Duitse bewerking van de *Palma contemplationis* is dan Rd. 60, voorheen aangeduid als G-redactie van het palmboomtraktaat. Tegenwoordig spreken we liever van de SG-redactie, zodat de inbedding van deze tekst in de *Sankt Georgener Predigten*verzameling beter tot uitdrukking komt. Het is niet duidelijk of de SG-redactie speciaal geschreven werd met het oog op opname in de *Sankt Georgener Predigten*-cyclus of dat zij daaraan voorafgaand nog een zelfstandig leven heeft geleid.[81.]

Rd. 60 volgt aanvankelijk het patroon van de E-redactie, met haar zeven takken, zeven vogels en zeven bloemen, zij het met kleine wijzigingen. Maar waar de oorspronkelijke tekst bij de zevende tak het thema van de contemplatie op vrij bescheiden wijze aanroert, voegt de SG-redactie een lange uitweiding toe, waarin de ontmoeting tussen de bruid en de bruidegom uit het Hooglied uitgebreid wordt beschreven. Dit tweede deel moet zijn gecompileerd uit reeds bestaande Middelhoogduitse teksten over het Hooglied, maar daarvan kon er tot dusver slechts één worden geïdentificeerd. Die bron is dan wel het *Sankt Trudperter Hohelied*, het fraaie Hoogliedcommentaar dat in de loop van de twaalfde eeuw voor een kring van benedictinessen geschreven werd.[82.] Rd. 60 vormt het enige bewijs van receptie van deze Hoogliedbewer-



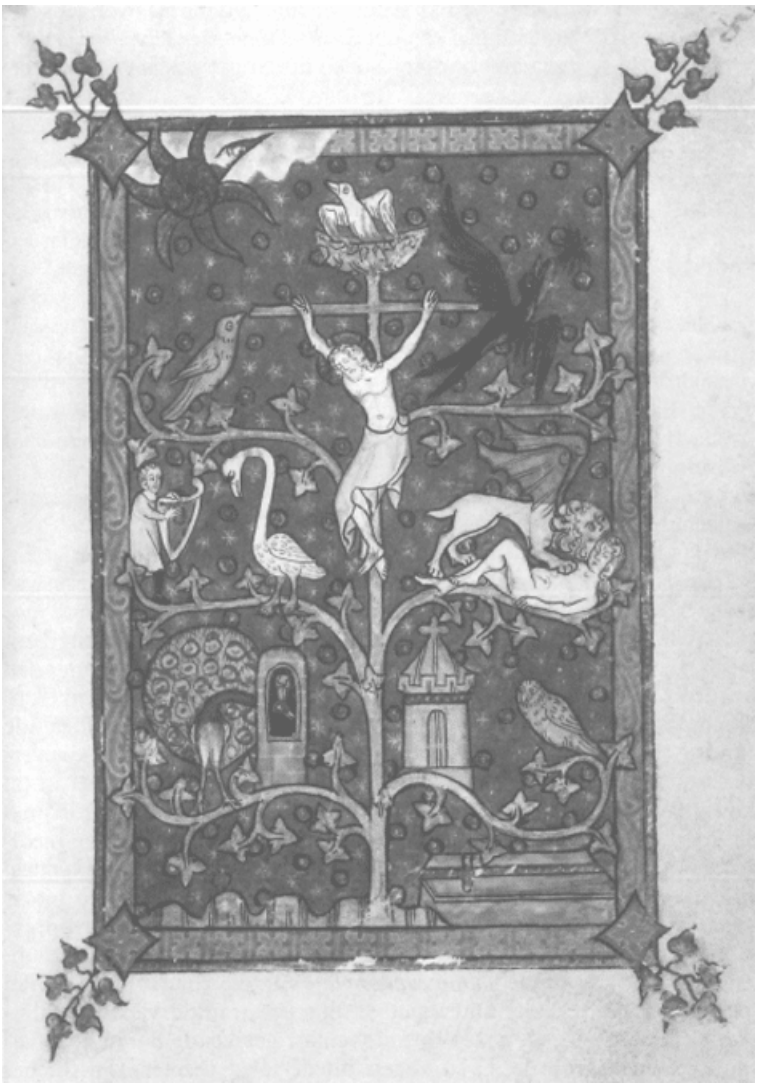
Afb. 7. Handschrift Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 19.565, f. 2r. Openingsbladzijde van de Middelnederlandse E-redactie van het palmboomtraktaat.

king in de hele Middelduitse literatuur.[83.] Frühwald meent overigens dat het alleen aan de ontleningen aan het *Sankt Trudperter Hohelied* te danken is dat de SG-redactie tot de mystieke literatuur gerekend kan worden.[84.]

> Over de benedictijnse achtergrond van het *Sankt Trudperter Hohelied* bestaat nauwelijks discussie; men verbindt het ontstaan van dit Hoogliedcommentaar met de twaalfde-eeuwse hervormingsbeweging van Hirsau. Waar de tekst werd geschreven, is echter onduidelijk. Friedrich Ohly achtte het zo goed als zeker dat het klooster Admont in Stiermarken (Oostenrijk) de plaats van ontstaan is, een lokalisering die tot in zijn postume uitgave van het *Sankt Trudperter Hohelied* gehandhaafd bleef.[85.] Urban Küsters schoof het klooster St Georgen in het Zwarte Woud als kandidaat naar voren, met name omdat de SG-redactie van het palmboomtraktaat aan het *Sankt Trudperter Hohelied* ontleent. Küsters mocht op enige bijval van Ruh rekenen, maar nu Seidel nog eens heeft beklemtoond dat handschrift G niet in St Georgen is geschreven, verliest deze hypothese haar overtuigingskracht.[86.]

Het palmboommotief liet ook al vroeg zijn sporen na in de beeldende kunsten, en dan met name in de zogeheten *Rothschild Canticles* (hs. New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, MS 404) van omstreeks 1300.[87.] Dit intrigerende boekwerk was hoogstwaarschijnlijk privé-bezit van een geestelijk levende dame, mogelijk een non. Op grond van kunsthistorische en paleografische kenmerken kunnen de *Rothschild Canticles* in de Zuidelijke Nederlanden worden gelokaliseerd. Het ligt in de rede dat de ongetwijfeld rijke opdrachtgeefster ook uit die contreien afkomstig was.[88.] Dit fascinerende handschrift is vooral bekend vanwege zijn spectaculaire figuratieve verbeeldingen van abstracte thema's uit de (mystieke) theologie, naast tal van andere illustraties van uitnemende kwaliteit. Het handschrift met de *Rothschild Canticles* is opgezet als een devotieboek voor privé-meditatie, waarbij tekst en beeld elkaar versterken. Vooral in het eerste deel vinden we vaak een combinatie waarbij de linkerbladzij citaten uit de geestelijke literatuur weergeeft en de rechter een bladvullende miniatuur biedt. Op f. 5r van dit unieke devotieboek vinden we een bladvullende afbeelding van de *palma contemplationis*, die zonder enige twijfel rechtstreeks in verband staat met de literaire traditie van het palmboomtraktaat (afb. 8).[89.] De vrij rudimentair getekende boom heeft zeven takken waarop de zeven vogels uit de tekst gezeten zijn. In het handschrift echter ontbreekt een corresponderende tekst. Blijkbaar was het thema van de mystieke palmboom zo bekend - althans voor degene voor wie het boek bestemd was - dat de miniaturist van de *Rothschild Canticles* hem zonder enige toelichting kon afbeelden.

> Jeffrey Hamburger betoogt dat de miniaturist van de *Rothschild Canticles*



Afb. 8. Handschrift New Haven, Beinecke Rare Manuscript Library, MS. 404, f. 5r. De mystieke palmboom uit de *Rothschild Canticles.*

> de tekst van de SG-redactie bij de hand heeft gehad, die voorzover bekend alleen in het Middelhoogduits en het Middelnederlands is overgeleverd. De pauw namelijk, de vogel van de derde tak, kijkt volgens die tekst in de spiegel die hij op zijn kop draagt (waarmee zijn kroontje bedoeld is). In de *Rothschild Canticles*-miniatuur steekt deze vogel zijn kop in een architectonische constructie, waarin volgens Hamburger de spiegel verborgen is. Helaas is deze spiegel niet te zien, zodat deze interpretatie niet waterdicht te maken is. Soms lijkt bovendien de afbeelding eerder de E-redactie te volgen. In de miniatuur in de *Rothschild Canticles* loopt de top van de palm over in het kruis van Christus. De gelijkstelling tussen palmboom en kruishout komt in de E-redactie wel voor, maar in de SG-redactie niet. De miniatuur wijkt overigens van beide literaire tradities af door de zeven bloemen niet af te beelden.[90.] Al met al lijkt het mij beter deze miniatuur niet exclusief met een van beide redacties te willen verbinden, maar aan te nemen dat het motief van de *palma contemplationis* in de dertiende eeuw dermate bekend was in mystiek geïnteresseerde kringen dat er verschillende literaire en iconografische uitwerkingen van bestonden.

In het tweede gedeelte van Ls. 31, waar de innerlijke coherentie van de SG-redactie minder groot was, heeft de Middelnederlandse vertaler van de *Limburgse sermoenen* een aantal belangrijke adaptaties aangebracht. Een keer of vijf voegde hij hier langere passages van eigen hand toe.[91.] Dat deze interpolaties geheel voor rekening van de vertaler van de *Limburgse sermoenen* komen, en dus geen toevoegingen zijn van de makers van handschrift H, blijkt hieruit dat ze ook in andere corpushandschriften voorkomen.[92.] Deze lange toevoegingen in Ls. 31 zijn van het grootste belang voor ons inzicht in de ideeënwereld van de vertaler/samensteller van de *Limburgse sermoenen.* In de vorige paragraaf is al gesignaleerd dat hij regelmatig waarschuwde tegen elementen die de sfeer in een religieuze gemeenschap van binnenuit konden bedreigen. Dat gebeurt ook hier enkele malen. Verder getuigen deze interpolaties van een grote belangstelling voor een mystiek gerichte spiritualiteit; we komen daar in het vierde hoofdstuk uitvoeriger op terug (§ 4.3).

Voor zijn kritiek op zwakke elementen die de eenheid in geestelijke gemeenschappen bedreigen, kiest de samensteller van de *Limburgse sermoenen* in Ls. 31 vaak zeer scherpe formuleringen. De Middelhoogduitse SG-redactie stelt de vraag aan wie God zijn genade zal toebedelen. De auteur begint met het uitsluiten van een paar belangrijke categorieën.[93.]

> Untrúwen, daz sint die die durnehtiges and demůtiges hercen sint. Ez ensint niut die valschin gaistliche noh sint die gelichsendin. Ez

> sint och niht die hindir rede spulgint unde virkerer. Ez sint die demůtiges hercen sint unde die sich selbin virwerfent unde andir liute irho□hint. Daz sint die, dien Got zarton wil mit siner gnade.[94.]

Het oog van de Middelnederlandse vertaler bleef kennelijk haken aan het *valschin gaistliche* en daarom breidde hij deze passage uit tot een krachtige waarschuwing tegen het optreden van valse geestelijken in religieuze gemeenschappen:

> Entruwen, dassin dinge [= de volkomen] ende doetmudege herten. Hen sin engene valsche getekende [= uitgerust met geestelijke tekenen] lide, hen sin engene achtersprakere nog verkere, hen sin engene ypocriten nog geveesde [= versierde] herten, hen sin nit die dopbelens plegen. Sulke dobbelaren plegen dasse al den dag arbeiden utermaten sere ombe haren loen, ende alsine hebben so ganse savons in taverne ende verdobbelen din loen ende meer dertue.[95.] Also duen sulke lide die gestelic teken dragen: si vasten, si waken, si beden, si weinen, si venien ende driven groet arbeit, ende comt bi wilen [= het komt soms voor] dassit al verlisen overmits ene quade genugde ende ene clene solatie [= troost] dise nemen ut menschen die se verkoren hebben in valscher genugden. Ay sekerlike, sin sien nit wale beraden, want gestelike lide sin souden engene solatie nemen ut engenen menschen dan in Gode allene. Ende sin duns oc nit, want degene die solatie ende genugde nemen ut menschen en sin nit gestelike. Al dragense gestelic abijt, si dragent te haren verdumenisse, want si sin valsche ypocriten ende toenen dasse nit en sien. Dint růrt [= aangaat], hi huder sich vore, want sin dragen nit dinge nog doetmudege herte dat Got sirt ende edelt met sinre genaden.[96.]

Valse geestelijken die hun hoop op mensen stellen in plaats van op God, halen het geestelijke peil van een religieuze gemeenschap onherroepelijk naar beneden. De samensteller van de *Limburgse sermoenen* vond het kennelijk nodig om extra op dit gevaar te wijzen. De felheid van zijn toon doet vermoeden dat hij vreesde dat er zich in de kring waarvoor hij zijn tekstcompilatie maakte dergelijke elementen bevonden.

Zwakke broeders (zusters) vormen altijd een grote bedreiging voor religieuze communiteiten met hoge geestelijke aspiraties. We vinden waarschuwingen tegen het optreden van handlangers van de duivel dan ook in allerlei verwante teksten. In het *Boec der minnen* bestaat de vierde graad van contemplatie uit het verdragen van *vernoij*, van verdriet dus. De auteur merkt op dat verdriet dat iemand door vreemden wordt aangedaan gemakkelijker te verdragen is dan het leed dat door vrien-

den wordt berokkend. Dan vervolgt hij met een harde waarschuwing tegen onbetrouwbare leden van religieuze gemeenschappen:

> Zummighe lude zijn zwart ende leetlijc: dat zijn de ghene dye haren lichame pinighen in quatheden te volbringhene, alze roeveren ende anders onrechte lude. Oec zijnt de ypocriten dye haren lichame van buten castien mit vasten ende mit wakene, up dat zi gůt seinen van buten, mar zi in der wareyt quat zijn. Deze zijn zwart ende leetlijc: zwart an den lichame, leetlich an der zeylen.[97.]

En ook in Mengeldicht 18 - dat nu niet meer als een authentiek werk van Hadewijch wordt gezien - worden dergelijke schijnheilige geestelijken aan de kaak gesteld: *Menich ypocrite / Gheet in abite / Van goeden lieden; / Maer buten scone / Ende binnen hone / Dat en mach niet dieden.*[98.]

Dat de kwestie van de valse geestelijken hem hoog zat, blijkt uit een volgende interpolatie van onze Middelnederlandse vertaler. De Duitse tekst beschrijft de toestand van rust die ontstaat als de minnende ziel zich zwijgend en in gebed verzonken aan de Bruidegom overgeeft. Om de toestand van genade te karakteriseren die zij dan bereikt, zegt Rd. 60 dat daar *enhain velsch* is.[99.] Het woord 'vals' deed bij de samensteller van de *Limburgse sermoenen* blijkbaar opnieuw een belletje rinkelen - ook al had het hier geen enkel verband met de geestelijke stand - en hij deed nogmaals een uitval naar religieuzen met kwalijke bedoelingen.

> Ende bi dir suttecheit en es engeen vals wanc [= list, streek]. Alle ondocht ende alle valscheit es dar ut gescheiden ende es gesirt met himelschen dogeden. Susdans [= zodanig] menschen wort ende werc ende al sin leven es onder anderen liden een bloyende paradis van dogeden ende van ligten levene. Nogtan wert hi bi wilen begrepen [= aangevallen] van sinre valscher geselscap. Ende dans engeen wonder, want hets der guder gewonheit dasse doegen [= lijden, verdragen] om die gerechtecheit Gots ende es hen oec een geredenisse [= voorbereiding] ter volmaectheit ende opent hen haren wech ten dogeden ende ter overster volmaectheit. Alle di gene die staende sin na [= verlangen naar] volmaectheide die sulen ernstelike arbeiden ende oec wislike huden dat Got in hen ordenert. Want het besluet clene [= baat weinig] dat mi tguet arbeit ende qualike verteert ogt verlist.[100.]

De samensteller geeft hier een motivatie voor het optreden van deze dubieuze lieden. Ze maken deel uit van een goddelijk plan, want ze doen degenen die naar volmaaktheid streven heel wat lijden aan, zodat deze gezuiverd worden. Wie volmaakt wil worden, moet net als Christus veel lijden ondergaan in naam van de gerechtigheid Gods.

Het meest uitgesproken wordt de vertaler aan het slot van dit sermoen, dat bijna helemaal van eigen hand is.[101.] De tekst van Rd. 60 eindigt met een fraaie opsomming:

> So wahsit in dir ain bon der haizit Got der wishait, daz ist diu wishait div in der hailigon hercen als in aime ungesihtigen paradyse wirt geborn: mit der vorhte wirt er gesegit, mit der gnade wirt er geflhtet, mit deme smerzin stirbit er, mit der gelo□be wrzet er, mit der andaht entrinnet er, mit deme trurenne hohet er, mit der girde wahsit er, mit der minne sol er starchin, mit der gedinge grůnet er, mit der beschaidinhait lobet er unde spraitet sine este, mit der zůht blůgit er, mit der tugint bringet er fruht, mit der gedult riffet er, mit deme tode brichit man in, mit der bescho□wide spiset er.[102.]

De vertaler van de *Limburgse sermoenen* volgt de Duitse tekst alleen in de introductie van de boom der wijsheid, om daarna een eigen weg in te slaan. Hij acht het op dit punt aangekomen noodzakelijk om zijn lezers ervoor te waarschuwen dat het niet bepaald gemakkelijk is om deze boom in de eigen ziel te planten.

> [...] so west in di een boem die heit die wisheit Gots. Dats die edele wisheit die in der edelre selen plant ende groit ende bloit ende die edele vrogt brenct dar die sute Jhesus, har brudegom, mede gespist ende gevuet wert. Nu sin vel lide, alse horen spreken van Gode ogte van dogden ogte van der edelheit der selen ogt van der bliscap van himelrike, so woudense wale gut sin - het ware oec wale guts willen wert - mar utermaten cleine willentse dertue duen [= ervoor doen]. Want leider, Got help ons allen, *wi sin alle cranc in dogen ende vliteg in genugden. Ons can luttel so clene denc geletten in vernoye* [= verdriet], *win leggen minne wal gehouden* [= we houden de minne voor gezien]. *Dats grote clenheit, want mi al uren minnen gnug leven soude.*[103.]

Net als in Ls. 26 sluipt ook hier, op het moment dat de vertaler zijn eigen gang gaat, een frase zijn tekst binnen die we ook in Hadewijchs dertigste Brief aantreffen (de bedoelde passage is gecursiveerd; zie over de onderlinge verhoudingen verder § 4.3).

De Middelnederlandse vertaler heeft zijn scherpste kritiek voor het einde van Ls. 31 bewaard. Hij richt zich tegen een categorie van sceptici die zo hun twijfels hebben over de mystieke spiritualiteit die de samensteller van de *Limburgse sermoenen* en zijn kring kennelijk praktiseerden (zie verder § 4.3). De felle toon van de Middelnederlandse interpolaties in Ls. 31 vormt een stijlbreuk met de Duitse SG-tekst,

waar, ondanks de nogal hooggestemde inhoud, de allegorie van de palm op rustige en weloverwogen wijze wordt uitgewerkt. De vertaler veranderde de inhoud van die passages niet wezenlijk, maar scherpte het betoog behoorlijk aan met waarschuwingen die op praktijkervaringen gestoeld lijken te zijn. In deze toevoegingen lijkt hij uit pure opwinding soms in spreektaal te vervallen. Of is dit een welbewust ingezet retorisch middel dat een daadwerkelijk gevoerd verhit debat zo dicht mogelijk tracht te benaderen? Want alle uitbarstingen ten spijt wordt ook dit *Limburgse sermoen* weer keurig afgesloten met een eigen slotformule, die hier overigens aan de lange kant is.

> Bitwi heme dat hi ons geve desen palmboem op te clemmene ernstelike ende wislike totten oversten telge, dar dewelike raste in legt, ende sin ernstagtech in onser huden ende nemelike in twiveliken saken dar wi engen warheit af en weten. Die bevelen Gode, die als geweldech es, en con wire engene vrome ut getrecken, huden ons doch van der scaden! Dis help ons pater et filius et spiritus sanctus. Amen.[104.]

De bijzondere waardering die Ls. 31 in het register op handschrift H te beurt viel, zou verband kunnen houden met de interpolaties die in de Middelnederlandse vertaling zijn aangebracht. Wellicht zelfs heeft die waardering vooral betrekking op het krachtige pleidooi dat in Ls. 31 wordt gevoerd voor een spiritualiteit die is gegrondvest op een zuiver geestelijk leven enerzijds en de mystieke minne anderzijds. De beide redacties van het palmboomtraktaat lijken in ieder geval een zekere aantrekkingskracht te hebben gehad op religieuze bewegingen met een mystiek georiënteerde spiritualiteit. *Le palmier* is een van de allereerste volkstalige teksten die rechtstreeks over de contemplatie spreekt. De lezer wordt stapsgewijs naar de zevende en hoogste tak van de *palmti contemplationis* gevoerd, waar de bruid Christus ontmoet en met hem rust. Franz-Josef Schweitzer meent dat de beeldspraak van de boom en de diepe rust die men in de top zal vinden, vooral onder begijnen en begarden populair is geweest.[105.] En juist deze kringen werden er nogal eens van verdacht heterodoxe ideeën over het geestelijk leven te koesteren.[106.]

> De interesse van Schweitzer voor het palmboomtraktaat hangt samen met zijn misschien wat speculatieve theorie over het bestaan van een specifieke mystieke literatuur van de begijnen- en begardenbeweging uit de dertiende eeuw, die als gevolg van de vervolgingen in de veertiende eeuw noodge dwongen ondergronds moest gaan.[107.] Schweitzer vermeldt ten minste twee gevallen van een vorm van mystieke genieting die wel aan de zevende tak van de palmboomtekst doet denken. In een inquisitieprotocol uit 1332 beschrijft de begijn Margaretha Pictrix uit Schweidnitz (Silezië) hoe zij had geleerd om door eigen inspanning haar ziel beter te laten worden dan God

> uiteindelijk bedoeld had. Toen zij dat stadium bereikt had, rustte zij op een boom waarvan ze de naam vergeten was - de *palma contemplationis?*[108.] In het veertiende-eeuwse traktaat *Von dreierlei geistlichem sterben* worden negen soorten van mensen omschreven. Voor de negende en hoogste categorie geldt dat *sy sind auch allen menschen nücz und trostlich gen got, wan man mag sy gleychen ainem paum, der mit grossen esten und mit fruchten und mit ausgepraittem laub schaden geytt und suesslich speyset alle menschen.*[109.]

Het is mogelijk dat de samensteller van handschrift H in de tekst over de mystieke palmboom de meest concrete uitdrukking vond van het geestelijk fundament waarop de spiritualiteit van de beoogde lezers van de *Limburgse sermoenen* gebouwd was. Uit de Middelnederlandse interpolaties blijkt dat deze vroomheidsopvatting zeker niet onomstreden was, integendeel, dat zij krachtig moest worden verdedigd. Misschien moet het kwaliteitskeurmerk dat Ls. 31 in handschrift H krijgt daarom zelfs worden verklaard uit de associatie met een niet geheel rechtzinnige, maar wellicht daardoor aantrekkelijke mystieke vroomheid.

2.4 *Zeven passiepreken (Ls. 32-38)*

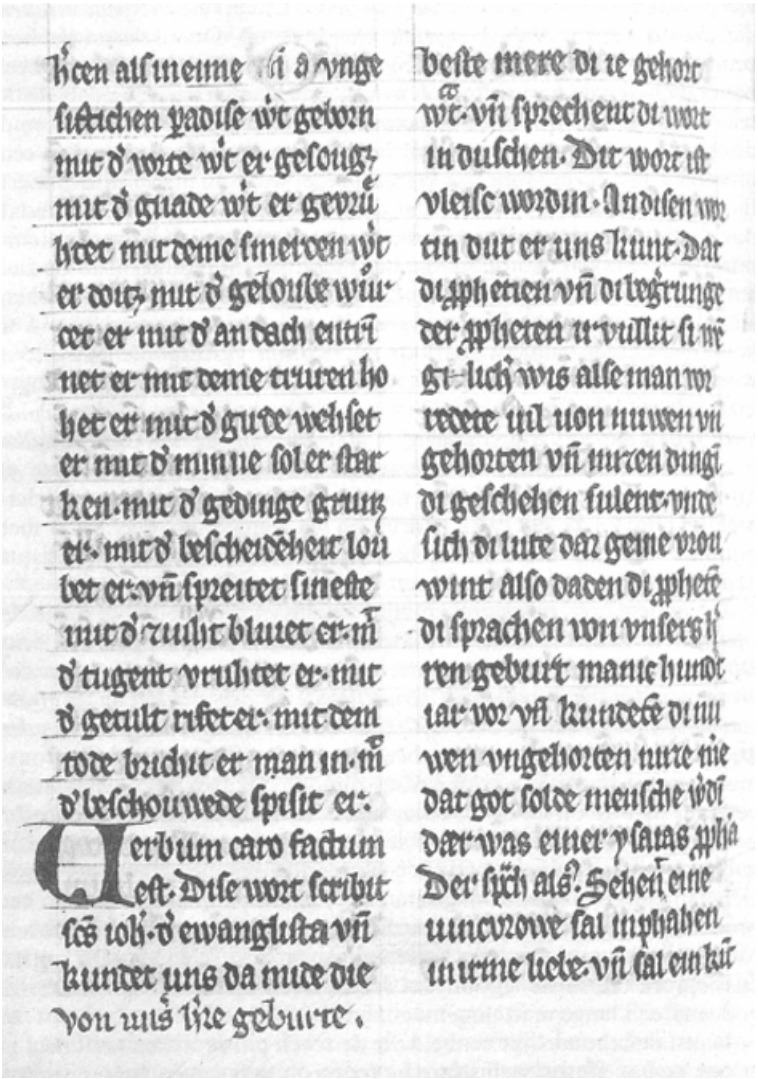
Met het relatief sterk bewerkte palmboomtraktaat eindigt vooreerst de serie vertalingen van *Sankt Georgener Predigten.* Daarna vervolgt de *Limburgse sermoenen*-collectie met een reeks van zeven teksten waarin het lijden en het sterven van Christus centraal staat. We bespreken deze zeven passiepreken hier in gezamenlijkheid. Wie de vertaalde *Sankt Georgener Predigten* heeft gelezen, krijgt bij deze preken algauw het idee met andersoortig materiaal van doen te hebben. Maar de kunst is natuurlijk om dergelijke intuïties te objectiveren. De afwijkende indruk die de passiepreken ten opzichte van de vertaalde *Sankt Georgener Predigten* maken, wordt vooral bepaald door de taal. Hoewel die ook hier een oostelijke inslag vertoont, lijkt het Duitse patina dat over de vertaalde *Sankt Georgener Predigten* in handschrift H ligt, hier niet of minder sterk aanwezig. De zeven passiepreken zouden oorspronkelijk Middelnederlands kunnen zijn, of anders moet het gaan om tekstmateriaal dat minder ver van huis ontstond dan de *Sankt Georgener Predigten.*

Uit de opschriften die de zeven passiepreken in handschrift H dragen, is goed af te lezen dat de makers van dat handschrift in deze groep een zekere eenheid herkenden. Alle opschriften verwijzen naar het lijden van Christus. De groep van zeven valt daarbij in twee delen uiteen. De eerste groep, bestaande uit drie teksten, bespreekt steeds puntsgewijs een aantal aspecten van de passie. De opschriften lijken sterk op elkaar: *Dits van VIII saken dar Got mensche ombe wart* (Ls. 32), *Dit sprict*

van V saken dar mi ombe te cruce sal gaen (Ls. 33) en *Dits van V saken dar Jhesus Cristus ombe gemartelt wart* (Ls. 34). Deze teksten hebben een heldere structuur - Seidel noemt ze 'klar disponiert' - en zijn heel behoorlijk aan de vormvereisten van de preek aangepast.[110] Zoals de titels al aangeven, wordt de structuur van deze passiepreken gevormd door numerieke reeksen. Zo wordt in Ls. 34 naar aanleiding van een uitspraak van Jezus (Joh. 10, 18) uiteengezet waarom hij op aarde moest lijden aan het kruis: 1) omdat dat de smadelijkste dood was, 2) omdat dat de bitterste dood was, 3) omdat alleen zo de pijn in overeenstemming kon geraken met de schuld der mensheid, 4) omdat hij zo de zielen uit de hel kon redden, 5) omdat zijn uitgestrekte armen een teken zijn dat hij iedereen wil ontvangen. Veruit de meeste aandacht is er voor het tweede punt, waar door middel van vijf argumenten uiteen wordt gezet waarom de dood die Jezus ten deel viel, de pijnlijkst mogelijke was: 1) hij werd gemarteld vanwege de schuld van anderen, 2) hij leed pijnen namens zijn vijanden, 3) hij leed voor mensen die dat lijden niet waard waren, 4) hij werd in al zijn lichaamsdelen gepijnigd, en 5) hij was vanwege zijn goddelijke natuur bij uitstek gevoelig voor lichamelijke pijn. Ls 34 legt extra nadruk op het vierde onderdeel, waar met pijnlijke nauwgezetheid wordt beschreven welke kwellingen Christus aan welke van zijn ledematen heeft moeten doorstaan.

De andere vier passiepreken zijn wat losser van opbouw, maar de opschriften naar handschrift H laten ook hier een zekere eenheid zien: *Dit sprict van der vreiceliker martellen ons heren* (Ls. 35), *Dets van der groter minnen die ons Jhesus Cristus toende an den cruce* (Ls. 36), *Dets van der groeten pinen die Jhesus Cristus doegede* (Ls. 37) en *Dets van der groeten martelen die Jhesus leit an den cruce* (Ls. 38). Ondanks het ontbreken van een strakke vormgeving zijn deze teksten inhoudelijk sterk verwant met de eerste drie passiepreken. In Ls. 35 wordt bijvoorbeeld betoogd dat Jezus het lijden zelf verkozen heeft en waarom, terwijl het volgende sermoen uiteenzet welk een grote liefde hij ons betoonde door zich aan het kruis te laten nagelen. Ls. 37 gaat ook in op dat thema: het probeert de pijn te doorgronden die Gods zoon gevoeld moet hebben toen zijn edele ziel van zijn kuise lichaam moest scheiden. De laatste passiepreek ten slotte legt uit dat Jezus' leven op aarde voor hem, die god was, een lange marteling moet zijn geweest.

Naast de inhoudelijke eenheid die de zeven passiepreken vertonen, is er ook een overleveringshistorische reden om een samenhang te veronderstellen. Het *Sankt Georgener Predigten*-handschrift F (Fulda, Hessische Landesbibliothek, Cod. Theol. Aa. 8^{o} 79) bevat namelijk een tekst waarin onder de titel *Von unsers herre geburte* vrijwel de volledige inhoud van de zeven passiepreken is verwerkt (afb. 9).[111] De tekst van Ls. 35-38, de vier preken met een wat minder uitgesproken opbouw, is



Afb. 9. Handschrift Fulda, Hessische Landesbibliothek, Cod. TheoL Aa. 8^{o} 79, f. 89v. Openingsbladzijde van *Von unsers herre geburte.*

daarbij ingelast binnen de hoofdstructuur van Ls. 34. Vanwege de grote inhoudelijke overeenkomsten volstond het om kleine tekstgedeelten, zoals een aanhef of een slot, weg te laten of enigszins aan te passen om zo tot een doorlopende tekst over het lijden van Christus te komen. Gezien de inhoud van de tekst is de titelkeuze in F trouwens curieus.

Het handschrift uit Fulda stelt dus een nieuw mozaïektraktaat samen uit de zeven *Limburgse sermoenen* over de passie. F stamt uit de eerste helft van de veertiende eeuw en hoeft dus niet heel veel jonger te zijn dan handschrift H. Op grond van het gebruikte dialect wordt F in het Middelfrankische taalgebied geplaatst, maar helaas ontbreken nadere provenance-gegevens. Seidel heeft de Middelnederlandse passiepreken en *Von unsers herre geburte* nauwkeurig met elkaar vergeleken en concludeerde dat F weliswaar dicht bij H staat, maar zeker geen afschrift daarvan is.[112.] In de *Limburgse sermoenen*-overlevering keren de passiepreken regelmatig terug, zij het nooit alle zeven in één handschrift. Uit hun voorkomen elders in de corpusoverlevering kunnen we afleiden dat de zeven passiepreken al in het H*-stadium aan de *Limburgse sermoenen*-collectie zijn toegevoegd. Het Middelfrankische handschrift F staat kennelijk niet met dit oerstadium in verband. De varianten van H en F staan namelijk vaak samen tegenover de rest van de corpusoverlevering (Am, BI, Br1). F hoort dus thuis in een tekstfamilie met handschrift H, zonder daarvan afhankelijk te zijn. Hoe de verhouding van F tot de *Limburgse sermoenen* precies is geweest, blijft onduidelijk, maar een verband met de *Sankt Georgener Predigten*-traditie is niet uitgesloten. Handschrift F - dat incompleet is overgeleverd - heeft vermoedelijk een volledige *Sankt Georgener Predigten*-cyclus bevat, die thuishoort in de y1-tak van het stemma.

> De zeven passiepreken komen in verschillende verschijningsvormen in zowel de corpus- als de verspreide overlevering voor.[113.] Ik laat F hier buiten beschouwing:
> Ls. 32: hs. Am, f. 135ra-144vb (met een inlas uit Rd. 57 - het mozaïekkarakter van dit hs. kwam in de vorige paragraaf ter sprake); hs. Tilburg, Universiteitsbibliotheek, KHS 20, f. 167v-169r (excerpt)
> Ls. 33: hs. Am, f. 182ra-185rb; hs. BI, f. 33r-36r; hs. Bonn, Universitätsbibliothek, S 2052, f. 33r-36r
> Ls. 34: hs. Am, f. 131rb-134ra (excerpt); hs. BI, f. 18r-28v; hs. Br1, f. 69r-81r
> Ls. 35: hs. BI, f. 17r-18r (excerpt)
> Ls. 36: hs. Am, f. 191ra-195vb (met inlas uit Ls. 38)
> Ls. 37: hs. Am, f. 127vb-128vb (excerpt); hs. BI, f. 12r-17r
> Ls. 38: hs. BI, f. 28v-33r; hs. Br1, f. 62r-69r

Het beeld van de overlevering enerzijds en de verhouding tussen F en H anderzijds leidt tot de voorzichtige conclusie dat deze zeven *Limburgse*

sermoenen een oorspronkelijk Middelnederlandse cyclus van passiepreken vormen. Het staat wel vast dat alle zeven preken in H* voorkwamen en dus eind dertiende eeuw in Middelnederlandse vorm bestonden. Het oude handschrift H bevat nog als enige de complete cyclus en is daarmee de oudste tekstgetuige van de zeven passiepreken. H is het handschrift dat de oorspronkelijke vorm het best bewaart, want het is nogal onwaarschijnlijk dat de mozaïekvorm van F de originele was en dat de Middelnederlandse teksten daaruit werden gereconstrueerd. Klopt deze theorie, dan getuigt handschrift F van een vrij uitzonderlijk verschijnsel, namelijk van het doordringen van Middelnederlands geestelijk proza in het Duitse taalgebied in de vroege veertiende eeuw. Andersom was in die tijd veel gewoner (zie ook § 4.6), zoals de verhouding tussen de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* helder illustreert.

Er bestaat echter nog een andere mogelijkheid: H* en F kunnen ook ieder afzonderlijk op een niet overgeleverde oerversie van de passiepreken teruggrijpen. Deze zou dan net zo goed Duits als Nederlands kunnen zijn. De mogelijkheid dat de zeven preken oorspronkelijk Duits zijn, kan ook om een andere reden niet worden uitgesloten. In een preek die de franciscaan Konrad Bömlin († 1449) in 1436/37 te Straatsburg hield, is duidelijk invloed van Ls. 33 aanwezig.[114.] In dit *Limburgse sermoen* wordt het kruis voorgesteld als een boom en worden vervolgens vijf voordelen gegeven die de boom de mens kan bieden. Deze voordelen, zoals schaduw of vruchten, worden allegorisch verbonden met het kruishout waaraan Christus hangt. Bömlin verwerkt dezelfde stof in een wat beperktere omvang in een van de drie onderdelen van zijn preek over het thema *Christus passus est pro vobis* (‘Christus heeft voor u geleden’; 1 Petr. 2, 21). Waar Bömlin deze materie vandaan haalde, is niet meer na te gaan. Hij kan uit een bestaande Duitse traditie hebben geput, maar zou ook ontleend kunnen hebben via een vertaling van oorspronkelijk Middelnederlands materiaal, zoals handschrift F wellicht biedt.

Hoewel in de passiepreken het beoogde publiek zelden rechtstreeks wordt toegesproken, vertelt die enkele plaats waar dat wel gebeurt ons genoeg om een goed beeld te krijgen. Uit deze passage uit Ls. 35 blijkt overduidelijk dat het om kloosterlingen moet gaan:

> Ay sekerlike, darombe vuget utermaten wale geesteliken liden dasse temelike [= betamelijk] sin in haren kore ende in haren getiden ende innich in haren gebede. Mar leider, wi sin so wilt ende so idel ende loepen so ligtelike ute ende sin so onstedech [= ongedurig] in onsen herten, dat wi bewilen begennen prime vor compleete. Dats een caut gebet.[115.]

Hoewel hij, net als de schrijver(s) van de *Sankt Georgener Predigten*, een monastiek publiek op het oog heeft, werkt de auteur van de passiepreken in een ander register. De mystieke dimensie die in de *Sankt Georgener Predigten* hier en daar zeker aanwezig is (het palmboomtraktaat), ontbreekt hier vrijwel geheel. De zeven passiepreken bieden bespiegelingen over de betekenis van het leven en het lijden van Christus. Dat is kennis die iedere christen in feite zou moeten hebben: in de lekenpreken van de bedelorden vormde de passie dan ook een van de centrale thema's.[116.] Deze zeven *Limburgse sermoenen* bieden echter wel iets meer dan in de laatmiddeleeuwse lekencatechese gebruikelijk is. Toch lijkt het alsof de auteur zijn publiek wat minder hoog inschat dan de makers van de *Sankt Georgener Predigten* deden. Hij citeert op ruime schaal uit het Oude en het Nieuwe Testament, in plaats van te volstaan met bijbelse allusies, waar ingewijden genoeg aan zouden kunnen hebben. Er wordt ook vrij vaak naar daden of uitspraken van heiligen verwezen, wat in de *Sankt Georgener Predigten* hooguit sporadisch gebeurt. Een enkele maal last hij ter adstructie een exempel in, een van de geijkte methoden om een abstracte boodschap voor de eenvoudigen van geest concreet te maken, maar dat gebeurt in de Duitse preken af en toe ook wel.[117.] Al met al wekken de passiepreken de indruk in theologisch opzicht wat minder ambitieus te zijn dan de *Sankt Georgener Predigten.*

Deze zeven *Limburgse sermoenen* verschillen ook van de vertaalde *Sankt Georgener Predigten* in de manier waarop er met de traditie wordt omgegaan. De auteur put soms uit andere bronnen en hanteert soms ook andere gewoonten bij het verwijzen daarnaar. Ik geef hier enkele observaties, in het volle besef dat de portee ervan nog moeilijk te bepalen is. In de vertaalde *Sankt Georgener Predigten* wordt de auteur van de Psalmen meestal aangeduid als ‘de profeet’ (naar het Duitse *wissage*), zonder dat de naam David en het bijbelboek Psalmen worden genoemd.[118.] In de passiepreken worden Psalmcitaten doorgaans zo geïntroduceerd: *Oec sprict David in den Sautere* (of *Saltere*).[119.] De betiteling van het Hooglied verschilt ook: in Ls. 32 wordt dat bijbelboek expliciet met Salomo verbonden - *oec sprict Salonzon in der minnen buke* - terwijl dat in de *Sankt Georgener Predigten*, voorzover ik na kon gaan, niet gebeurt.[120.] Verder gebruiken de zeven passiepreken bepaalde auteurs die we uit de *Sankt Georgener Predigten* nog niet kenden of halen ze bepaalde autoriteiten vaker aan. Ambrosius wordt in de Duitse prekenbundel niet geciteerd, maar komt wel in Ls. 32 en Ls. 38 voor, en verder nog in Ls. 40 (dat op naam van Guiard van Laon staat).[121.] Voor Hrabanus Maurus geldt iets vergelijkbaars: hij duikt op in Ls. 32 en opnieuw in Ls. 40.[122.] Waarin de passiepreken niet verschillen van het Middelhoogduitse prekencorpus, is een sterke interesse in de opvattingen

van Bernard van Clairvaux, zij het hier speciaal met betrekking tot de betekenis van het lijden van Christus.[123.] Vrijwel iedere uitspraak van importantie wordt in deze zeven preken met een citaat van de *doctor mellifluus* ondersteund.[124.] Deze staalkaart van geciteerde autoriteiten maakt wel duidelijk dat het niveau van de passiepreken ook weer niet te laag moeten worden ingeschat.[125.]

In enkele passiepreken (Ls. 34, 35, 36 en 38) komen nogal wat verwijzingen naar Anselmus van Canterbury voor. Theo Coun heeft aangetoond dat een aantal van deze citaten (in Ls. 35, Ls. 36 en Ls. 38) niet aan Anselmus, maar aan de *Sermo de vita et passione Jesu Christi* van Ekbert van Schönau († 1184) is ontleend.[126.] Ekbert van Schönau stamde uit een adellijke familie uit de streek tussen Keulen en Bonn. Hij predikte in en rond Keulen tegen de katharen, was abt van het klooster Schönau, maar geniet vooral faam als de 'uitgever' van de visioenen van zijn zus Elisabeth van Schönau.[127.] Ekberts *Sermo de vita et passione Jesu Christi* maakte in de Middeleeuwen als *Meditatio IX* al deel uit van de *Meditatio de humanitate Christi*, die aan Anselmus van Canterbury werd toegeschreven. Om de verwarring compleet te maken: Ekberts geschrift over de passie is ook geregeld onder de naam van Bernard van Clairvaux overgeleverd, met wie Ekbert in spiritueel opzicht overigens sterk verwant is.[128.] De overige Anselmus-passages in de zeven passiepreken blijken niet met de *Sermo* van Ekbert van Schönau te verbinden.[129.] Toch zijn ook deze passages meditatief van aard en hebben ze steeds het lijden van Christus tot onderwerp. Ze beginnen bijvoorbeeld met *Ay edele sele, besech den suten Jhesum wie hi gespannen es* enzovoort. Misschien werden deze passages aan een ander deel van de *Meditatio de humanitate Christi* ontleend, die immers in zijn geheel op naam van Anselmus stond. De overige Anselmus-citaten in de *Limburgse sermoenen* zijn allemaal afkomstig uit vertaalde *Sankt Georgener Predigten* en de meeste ademen dezelfde, op de passie gerichte meditatieve sfeer.[130.] Ze zouden eventueel ook aan de *Meditatio* op naam van Anselmus ontleend kunnen zijn. Of bestond er misschien een vroege vertaling in de volkstaal?

> Theo Coun telt in de periode 1300-1550 maar liefst vijf Middelnederlandse vertalingen van Ekberts *Sermo*. Daartegenover staat slechts één Middelhoogduitse vertaling, die vermoedelijk pas vijftiende-eeuws is. De oudste Middelnederlandse vertaling is *De gaert der minnen dien maecte de ertsche bisschop Ancelmus*, die Coun in de eerste helft van de veertiende eeuw plaatst. Een explicit bij deze tekst in hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 3093-95 noemt de naam van Vranke Callaert (*Hier gaet ute der minnen gaert, dien ic u dietschte, Vranke Callaert*), maar op grond hiervan is niet goed uit te maken of Callaert nu de opdrachtgever of de vertaler van *Der minnen gaert* is geweest.[131.] Hoe dit ook moge zijn, de 'Anselmus-citaten' in

de passiepreken Ls. 35, Ls. 36 en Ls. 38 zijn nu, gezien de ouderdom van de *Limburgse sermoenen*, de oudste getuigen van Ekbert van Schönau-receptie in het Middelnederlands, of ze nu wel of niet oorspronkelijk zijn.

In het kader van het bronnengebruik in de zeven passiepreken is ook een passage in Ls. 37 de moeite van het vermelden waard. De achtergrond wordt gevormd door het bijbelse gegeven dat het overal op aarde duister werd op het moment dat Jezus stierf aan het kruis. Volgens Ls. 37 was dit verschijnsel merkbaar tot in Griekenland, waar de heidense leraar Dionysius het opmerkte. Deze begreep ook wat er aan de hand was: de god van de natuur werd gemarteld. Later werd deze Dionysius, zo vervolgt Ls. 37, door Paulus bekeerd, waarna hij op een van zijn predikreizen in Parijs de marteldood stierf. Verder stond er bij het kruis een Romein met de naam Centurio, die, hoewel (nog) heiden, onmiddellijk begreep dat Jezus de zoon van God moest zijn geweest.[132.] Beide anekdotes komen in ongeveer dezelfde vorm voor in de *Historia scholastica* van Petrus Comestor, die hier vermoedelijk als bron heeft gefungeerd.[133.]

De toekenning van de eigennaam Centurio aan de in het evangelie van Lucas en Marcus genoemde Romeinse soldaat met de rang van honderdman (Le. 23, 47 en Mc. 15, 39) is een fout die in de Middeleeuwen wijd verbreid was. De zeer invloedrijke *Historia scholastica* is hiervan een belangrijke getuige. Deze vergissing komt ook voor in een aantal Middelnederlandse evangeliënharmonieën en is vermoedelijk langs die weg doorgedrongen in werken als de *Lekenspiegel* van Jan van Boendale en de *Spiegel der eeuwigher salicheit* van Jan van Ruusbroec.[134.] In het dertiende-eeuwse *Luikse leven van Jezus* en de *Rijmbijbel* van Jacob van Maerlant - die zich voornamelijk op Comestor baseerde - wordt de rang van centurio echter niet als eigennaam opgevat.[135.] Hoe interessant ook, dit verschil helpt ons voorlopig nauwelijks om de eveneens dertiende-eeuwse en vermoedelijk Middelnederlandse auteur van de zeven passiepreken in de traditie te positioneren.[136.] Ook in het Ripuarische *Buch der Minne* figureert Centurio trouwens als persoon, hier in combinatie met de tollenaar Zacheüs.[137.]

2.5 Dbuec van den boegaerde *(Ls. 39)*

Met *Dbuec van den boegaerde* begint een nieuwe reeks binnen de zestien toegevoegde *Limburgse sermoenen.* Vormen de zeven passiepreken een thematische eenheid die vermoedelijk op naam van een auteur mag worden gesteld, in de resterende negen teksten is de onderlinge samenhang geringer. Het staat wel vast dat bij het ontstaan van deze teksten meer dan één auteur betrokken is geweest, maar om hoeveel betrokkenen het gaat, is niet uit te maken. Evenmin kan worden vastgesteld of

sommige van deze teksten voor rekening van de samensteller van de *Limburgse sermoenen* komen. Voorlopig doen we er het beste aan om hem als editeur te beschouwen, die, gezien zijn bemoeienissen met de vertaalde *Sankt Georgener Predigten*, hier en daar een eigen toets heeft aangebracht.

Hoewel de negen resterende toegevoegde *Limburgse sermoenen* niet de indruk maken een eenheid te vormen, zijn er wel constanten aanwijsbaar. Een van de meest karakteristieke elementen is de sterke belangstelling voor minnemystiek die vooral in deze negen teksten aan de dag treedt. Deze interesse is beslist ook kenmerkend voor *Dbuec van den boegaerde.* Een passage uit het begin van Ls. 39 over de godsliefde zet meteen de toon:

> Minten als die muder har kint, als die brut haren brudegom. Gin souten niet minnen caudelike nog lauwelike, want est caut son eest minne niet, eest oec lau son smaket niet. Ter lauwer minnen sprect Got swarlike ende sprect aldus: 'Die ic lau vinde, die spuwic ut minen monde.' Bi dien radic u allen di mint dat gi Gode mint met bernender minnen.[138.]

Met deze oproep tot een vurige liefde tot God, tot minne, raken we aan de kern van de spiritualiteit van de *Limburgse sermoenen.*

De auteur van Ls. 39 wil een methode bieden om de zo verlangde staat van brandende liefde tot God te bereiken. De lezers en toehoorders wordt aangeraden om een *verwent boegart* in hun hart aan te leggen, waarna een uitvoerige allegorie op een dergelijke boomgaard volgt.[139.] Het eerste gedeelte van *Dbuec van den boegaerde* vormt een beeldende beschrijving van een fraaie omheinde tuin, een *hortus conclusus* dus, waar beekjes stromen, bomen groeien, bloemen bloeien en vogels zingen. Natuurlijk moeten al deze elementen overdrachtelijk worden begrepen; ze staan voor allerlei deugden die de geestelijke mens dient na te streven. Hij plant in zijn tuin onder meer de viooltjes van de ootmoed, de lelie van kuisheid, de notenboom van de penitentie - daar komen harde noten van - en de palmboom, die hier symbool staat voor het overwinnen van alle vergankelijke zaken. Er zijn drie jonkvrouwen die in de tuin waar nodig wieden en snoeien: Berouw van zonden en Gewetenswroeging (*wruginge van conscientien*) trekken het onkruid uit, terwijl Biecht de niet-dragende twijgen afsnijdt. Ook de ondeugden worden getypeerd binnen het allegorische schema van de besloten hof.

Deze prachtige tuin wordt bewaakt door een wachter, die met zijn hoorn Macht (*geweldecheit*) waarschuwt tegen de gevaren - de ondeugden - die in de boze buitenwereld op de loer liggen:

> ‘Huet u van dien aderen [= adders] mettin vergolden stripen, want si veninen gerne die tortelduven. Huet u oec van din bocken die gecleet sin met scapswollen, want si biten gerne die iůnge wingarde ende die vigboeme ende benemen hen hare edele vrogt, dats die reinecheit der conscientien. Huet u van din scalken vossen, die so dortrect sin met menger [= menige] quader lest [= list]. Huet u oec van din briscenden lewe, dats van hoverden [= hovaardij], ende nog meer huet u van dien cacadulle [= krokodil (waarmee ook wel de helledraak kan worden aangeduid)], want hi dien gewapenden riddere anxsterde in sinen crite, dats van alte groter heimelicheit in vrinscape.’[140.]

Ls. 39 is zeer sterk op het Hooglied geïnspireerd, maar tevens blijkt hoe vrij er met de thematiek en de beelden uit dit bijbelboek wordt omgegaan. De wachters komen in het *Canticum canticorum* inderdaad voor, maar daar bewaken ze, in het meervoud, de muren van de stad. En van de hier genoemde gevaren noemt het Hooglied er maar één: ‘Vangt voor ons de vossen, de kleine vossen, die de wijngaard vernielen, want onze wijngaard bloeide’ (Hoogl. 2, 15). De adders met hun gouden strepen die het op de tortelduiven gemunt, hebben, de bokken in schaapskleren die zo graag jonge wijnranken eten, de briesende leeuwen en de *cacadulle* die ridders schrik aanjaagt met zijn geschreeuw leende de auteur blijkbaar van elders en paste hij hier in een nieuwe context toe.[141.]

Blijft deze in plastische bewoordingen beschreven minnetuin een aangename, maar tamelijk onschuldige verblijfplaats, het tweede deel van *Dbuec van den boegaerde* gaat recht op het doel van het minneleven af. Wie een mooie boomgaard in zijn hart heeft aangelegd, mag hem laten inspecteren door de jonkvrouwen Wijsheid, Onderscheid, Genoegen en Minne. Zij plukken viooltjes, lelies en rozen en vlechten daarvan een bloemenkrans, waarmee ze de minnende ziel kronen als bruid. Ook oogsten ze granaatappels, vijgen en andere vruchten, waarmee de bruid zich mag verkwikken. Dan vraagt deze *verenende sile* zich af of er ook nog maar iets kan zijn dat haar ontbreekt. De vier jonkvrouwen verwijten haar schamper onnozelheid en naïveteit. Het is ten slotte Minne die haar er ernstig op wijst dat er nog een *verwent bedde* ontbreekt, waarop bruid en bruidegom samen kunnen rusten. De vier allegorische jonkvrouwen maken samen het bed op met lakens en kussens die weer vrome deugden symboliseren.

Als het bed klaar is, halen de jonkvrouwen de *verwende sile* op om haar te laten slapen met haar edele bruidegom. Het innige samenzijn (*desen gebrukene*) van bruid en bruidegom kan ongeveer een halve dag duren, omdat jonkvrouwe Minne de nog immer aanwezige wachter heeft geboden om te gaan slapen. Als deze ontwaakt, ziet hij *ene brune wolke* - een onweersbui - naderen en hij wil de bruid wekken om bed en

beddegoed te beschermen. Het is Vrees die de bruid dan onder haar voeten kietelt, zodat ze zuchtend en kermend wakker wordt, ten diepste verlangend naar wat ze zozeer genoten heeft en wat nu weer ongrijpbaar is.

> Deus, die verwende sele die in derre groter joien [= genoegen] was ende dus hastelike gewect wert ende in al so groet jamer weder valt, sekerlic, dats wale tontfarmen [= om medelijden mee te hebben].[142.]

De auteur van Ls. 39 kan zich de ellendige staat van de ziel maar al te goed voorstellen, ook al blijft zij omringd door troostende jonkvrouwen. Hij gebruikt haar beklagenswaardige situatie om zijn publiek tot deugdzaamheid op te wekken. Als deze *verwende site*, die de Bruidegom genoten heeft, al zo weeklaagt over haar gebreken, zo vraagt hij retorisch, waarom zwijgen wij dan zo stil? Omdat wij onze gebreken niet kennen, luidt het antwoord. Omdat wij het grote genoegen van de *verwende site* nooit hebben genoten, weten we ook niet wat we missen. De auteur spoort zijn toehoorders aan hun best te doen om ook de vereniging met de Bruidegom te bereiken en vervolgens de smart om diens onbereikbaarheid zelf te voelen. Ls. 39 is dus een mystagogische tekst, een inleiding in de mystieke spiritualiteit.

Thematisch hoort *Dbuec van den boegaerde* thuis in de brede stroom van tuinallegorieën die de laatmiddeleeuwse geestelijke letterkunde heeft voortgebracht. Ze zijn door Dietrich Schmidtke voor het Duits (en deels voor het Nederlands) in kaart gebracht, als een van de belangrijkste voorbeelden van wat hij 'dingallegorische Erbauungsliteratur' noemt.[143.] Volgens Schmidtkes criteria zouden de meeste van de na de zeven passiepreken toegevoegde *Limburgse sermoenen* in deze literatuurcategorie thuishoren. Hoewel zeker niet allemaal directe boomgaardallegorieën, is in de meeste van deze teksten een voorkeur voor botanische en hortulanische beelden te bespeuren. Die voorkeur houdt ongetwijfeld verband met de letterlijk bloemrijke, maar ook beeldenrijke taal van het Hooglied, waarin de ontmoeting tussen bruid en bruidegom in onomwonden bewoordingen beschreven wordt. In het *Canticum canticorum* is overigens geen sprake van viooltjes of rozen, maar van specimina uit het Midden-Oosten, zoals de nardus of de palmboom. Maar Europese plantensoorten met hun symbolische betekenissen konden gemakkelijk worden ingepast in de allegorische interpretatie van het Hooglied (zie § 3.5).

Voor *Dbuec van den boegaerde* zijn tot dusver geen parallellen gevonden, noch in het Latijn noch in het Duits noch in het Frans. Tot het tegendeel bewezen is ga ik er daarom van uit dat dit een oorspronkelijk Nederlandse tekst is. Ls. 39 komt nog tweemaal voor in Middelneder-

landse handschriften, zij het niet binnen de corpusoverlevering van de *Limburgse sermoenen.* Er bestaat ook een Ripuarische vertaling, die onder de titel *Eyn verwent bongart eyns geistlichen hertzen* is overgeleverd in een vijftiende-eeuws handschrift dat in Trier wordt bewaard. Daarnaast is er nog een hoogst interessante overleveringsgetuige die alleen het eerste deel van Ls. 39 biedt, namelijk het Parijse handschrift Mazarine 920, waarin ook enkele Brieven van Hadewijch zijn overgeleverd.

> Schmidtke geeft een overzicht van de overlevering van Ls. 39 onder de titel *Kleine mndl. Baumgarten* (hij neemt de tekst op vanwege de Ripuarische overlevering).[144.] Ls. 39 vormt daar redactie II van die tekst, waarvan Schmidtke drie handschriften kent: naast H zijn dat hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 11.729-30 (15e eeuw, Rooklooster), f. 222r-236r en hs. Trier, Stadtbibliothek, 2017 (660) (diocees Keulen, omstreeks 1500, Ripuarisch met Nederduitse inslag), f. 168r-180r, *Eyn verwent bongart eyns geistlichen hertzen.*[145.] Aan dat lijstje kan nog worden toegevoegd hs. Leeuwarden, Provinsjale of Buma Bibliotheek, 685 Hs. (ca. 1450; dominicanessen Maria Magdalena, Wijk bij Duurstede; bevat ook Ls. 46), f. 114v-199v, *Vanden boemgaert der saligher sielen.*[146.] Schmidtke beschouwt de enkelvoudig overgeleverde tekst uit hs. Parijs, Bibliothèque Mazarine, 920, f. 97v-101r (convoluutdeel V, 1325-1350/1350) als redactie I van de *Kleine mndl. Baumgarten.*[147.] Kurt Ruh introduceerde de titel *Boengaert van der geesteleker herten* voor deze tekst, om de zelfstandigheid van deze immers ook los overgeleverde redactie I te benadrukken.[148.] Bij dat voorstel sluit ik mij van harte aan. De *Boengaert* werd naar het enige Parijse handschrift uitgegeven door C.C. de Bruin.[149.]

In het register op handschrift H en in het opschrift bij de tekst wordt Ls. 39 als *buec* aangeduid, en niet als sermoen. Hoewel de samenstellers van dit handschrift bij de toekenning van deze genre-typeringen niet al te eenduidig te werk gingen, is hun keuze in dit geval goed te begrijpen. Hebben vrijwel alle *Limburgse sermoenen* een Latijnse bijbeltekst of een dito frase uit de liturgie als vertrekpunt, *Dbuec van den boegaerde* opent op een afwijkende manier:

> Got hi mute ons allen gruten mettin engle Gabriele, dar Marie mede gegrut wart duese eruůlt wart mettin heilgen geeste. Je mane u allen, Godes liven, dat gi u herte ontslut ende ontplu<c>t u oegen van binnen ende keert u an die rene minne. Leert kinnen wat Got si ende wie hi u gemint heft, eer gi wart ende sent dat gi wart. Besiet wie vaderlike hi u behuet heft, dar git wetet ende dar gis nit en wetet. Besiet wat hi u vergeven heft ende oec wat hi u geloft heft. Hout u derna ende dankets heme ende en geft u herte niman dan heme, want hi u tsine al heft gegeven.[150.]

Deze aanhef doet sterk denken aan de *salutatio* waarmee een middeleeuwse brief doorgaans opende.[151.] Het vermoeden dat achter het begin van Ls. 39 daadwerkelijk een brief schuilgaat, wordt des te sterker als we het Parijse handschrift met de *Boengaert van der geesteleker herten* erbij betrekken. Dat geeft globaal het eerste gedeelte van Ls. 39, met de beschrijving van de minnetuin, zij het in een duidelijk afwijkende redactie. In de *Boengaert* komt de *salutatio*-achtergrond veel duidelijker tot uitdrukking:

> God moetu groeten metten ingel die Jacob verwan, daer hi hem die benedictie gaf.
> God moetu groeten, live, metten ingel die Tobias gheleide.
> Hi moete u gheleiden in allen dogeden.
> God moete u groeten, live, metten ingel Gabriel, daer Maria mede gegroet was doetse ierste werf vervult was metten heilegen geest.[152.]

Er wordt hier driemaal op bijbelse engelen gezinspeeld. De auteur laat zich hier niet alleen kennen als een bekwaam brievenschrijver, maar ook als een theologisch onderlegd iemand.

Ook het eigenaardige slot van de *Boengaert* wijst onmiskenbaar op een oorsprong als brief:

> Levet aldus, mine vrouwe, dat es die loen dien ic hebben wille, daer omme dat ic ghemint hebbe. Doet uwen vrienden bidden vore mi ende niet en seget wie ic si.[153.]

Deze kennelijk al te particuliere slotregels werden in Ls. 39 achterwege gelaten; daar wordt op hetzelfde punt in de tekst een brug geslagen naar het tweede deel, waarin voor de gelieven een minnebed gereed wordt gemaakt. Maar de lange slotpassage, waarin een *live vrint ons heren* wordt opgeroepen standvastig te blijven op de weg der minne, is grotendeels blijven staan. We lezen daar de volgende zinnen, die qua sfeer en inhoud wel doen denken aan de Middelnederlandse interpolaties in Ls. 31:

> Ende als gi dar cent gaen in din himelschen smake sonder wederneggen, dan seggic dat gi siet een geestelic kint ende bedorft nogtan herweder te komene ende te wassene in minnen. Dan en soudi niet minnen die metten breden scuen nog mettin breden crunen, ogte ombe dasse heren [= haren pijen] dragen ogte wide cogelen [= kapmantels], nog omb gestelic gelaet nog ombe dasse u minnen. Mint har heileg leven ende laet varen dien lighame van butene ende mint Gode te herteliker dis hijt hen gegeven heft.[154.]

Dit is een kritische toespeling op het geestelijke milieu: men moet geestelijken niet waarderen vanwege hun uiterlijke kenmerken, maar omwille van hun heilige leefwijze.

De vergelijking tussen Ls. 39 en de *Boengaert van der geesteleker herten* laat mijns inziens maar één conclusie toe. Beide teksten grijpen terug op een brief waarin een geestelijk leidsman die anoniem wil blijven een of meer 'geliefden' een religieuze instructie in de vorm van een minneboomgaard geeft. Het is duidelijk dat de *Boengaert* veel dichter bij de tekst van de oorspronkelijke brief staat dan het *Limburgse sermoen*, al blijkt uit de talrijke fouten evenzeer dat het Parijse handschrift een nogal corrupt afschrift levert.[155.] Het convoluutdeel waarin de *Boengaert* is overgeleverd, stamt van omstreeks 1350 of daarvoor. Waar het precies ontstond, is onbekend, maar het dialect wijst naar Brabant. Handschrift H is weliswaar een stuk ouder dan Mazarine 920, maar biedt de authentieke tekst evenmin. Het werkt immers een aantal epistolaire kenmerken weg die in de *Boengaert* wel voorkomen. De auteur van *Dbuec van den boegaerde* moet dus, op het laatst tegen het einde van de dertiende eeuw, zijn tekst hebben samengesteld uit een reeds in omloop zijnde brief en een allegorie over het minnebed. Het is niet uitgesloten dat hij deze teksten zelf al eerder geschreven had.[156.]

Bij Middelnederlandse geestelijke brieven uit de dertiende eeuw gaan de gedachten algauw uit naar Hadewijch, die immers een omvangrijk brievencorpus op haar naam heeft staan. Die associatie is allerminst misplaatst, want Brief 1 bevat enkele passages die terugkeren in het begin van respectievelijk het eerste deel van Ls. 39 en de *Boengaert van der geesteleker herten.* Men neemt aan dat beide teksten ieder op hun eigen wijze deze eerste Brief als bron hebben gebruikt.[157.] We leggen hier alleen Hadewijchs eerste Brief en het *Limburgse sermoen* naast elkaar. De aanhef van Ls. 39 is zojuist al geciteerd; nu volgt de parallelpassage uit Brief 1, waarbij de overeenstemmende frasen gecursiveerd zijn weergegeven:

> Hier omme bid*ic u alsoe orient siren lieven vrient*, ende mane u alse suster haere liever suster, ende hete u alse moeder haren lieven kinde, ende ghebiede u van uwen gheminden alse brudegom ghebiedet siere liever bruyt: *dat ghi ontpluuct die oghen uwer herten* claerlike ende besiet u in gode heilichleke. Leert te besiene wat God es: hoe hi es waerheit alre dinghen jeghenwerdichilike ende goetheit alre rijcheit vloyeleke ende gheheelheit alre doghet gheheeleke omme de welke men singhet III 'Sanctus' inden hemel omme dattie III namen in haren enighen wesene alle doechde versamenen van welken ambachte si sijn ute desen III wesenen. *Siet hoe vaderlike u God ghehuet hevet ende wat hi u ghegheven hevet ende wat hi u gheloeft hevet. Besiet hoe hoghe minne es deen vor dander ende danckes hem met minnen.*[158.]

Er is enige discussie geweest over de vraag of Hadewijch de auteur kan zijn geweest van de *Boengaert.* J. Reynaert formuleerde enkele grondige bezwaren tegen die opvatting, maar houdt uiteindelijk toch de mogelijkheid open dat Hadewijch de auteur was.[159.] Schmidtke gaat ervan uit dat Ls. 39 en *Boengaert* twee redacties van eenzelfde tekst zijn, waarbij de auteur van de oertekst gebruik maakte van Hadewijchs Brief.[160.] Ruh stelt dat het mystieke gehalte van *Boengaert van der geesteleker herten* dusdanig mager is dat deze tekst nooit aan de pen van Hadewijch ontvloten kan zijn. Volgens Ruh heeft de auteur van de *Boengaert* de Brieven van Hadewijch gekend en daaraan enkele gedachten ontleend.[161.] Met dat oordeel trad Ruh in zekere zin Hadewijch-kenner Van Mierlo bij, die ook niet kon geloven dat deze mysterieuze brief - hij kende overigens alleen Ls. 39, en niet de *Boengaert* uit Mazarine 920 - van de Brabantse mystica kon zijn. Van Mierlo meende dat Ls. 39 sterk onder invloed van Hadewijchs Brief 1 en ook haar eerste Visioen staat, maar desondanks op geen enkele manier het niveau van haar taal en denken behaalt.[162.]

Wansmakelijk vond Van Mierlo bijvoorbeeld de episode in het tweede deel van Ls. 39, waar Vrees de minnende ziel onder de voeten kietelt. Daarvan mag men denken wat men wil, maar de passage in Ls. 39 waarin de beide gelieven elkaar op het bruidsbed ontmoeten, is vanuit literair-historisch oogpunt uitermate interessant. Ze kan thematisch worden verbonden met een fenomeen dat in bijna de gehele wereldliteratuur zijn invloed heeft doen gelden en dat als dageraadspoëzie wordt getypeerd. Het gaat om liefdesgedichten waarin in een breed scala aan variaties beschreven wordt hoe twee minnekozende gelieven na een lange nacht door de dageraad gestoord worden.[163.]

In het Nederlands komt het literatuurtype van de ‘dawn poetry’ ten opzichte van de aangrenzende Franse en Duitse letterkunde vrij laat tot bloei.[164.] Volgens Peter King is Jacob van Maerlants *Historie van Troyen* (1264) het eerste voorbeeld van een Nederlandstalig gedicht waarin het dageraadsmotief opduikt. Maerlant beschrijft hoe Jason Medea verlaat omdat de ochtend begint te gloren, een situatie die in Maerlants directe voorbeeld - de *Roman de Troie*, die weer op Ovidius voortbouwde - niet voorkomt en dus voor Maerlants rekening moet komen.[165.] Het gaat wat ver om Maerlants gepaard rijmende verzen als poëzie te kwalificeren; hij gebruikt de op dat moment gangbare rijmvorm om epische verhalen te vertellen en lijkt op dit punt geen poëtische ambities te hebben. De dageraadspoëzie in het Nederlands kwam pas rond 1500 serieus tot bloei. Het meest bekend zijn de Middelnederlandse ‘wachter- of dageraadsliederen’ uit het *Antwerps liedboek* uit 1544 waarin, net als in Ls. 39, de wachter een belangrijke rol speelt.[166.] Soms is hij op de hand van de gelieven en stelt hij zijn hoornsignaal nog

even uit, soms ook is hij degene die bij het krieken van de dag het minnekozen wreed verstoort.

Tegen deze achtergrond is *Dbuec van den boegaerde*, en dan vooral het tweede deel, een opmerkelijke verschijning in de Nederlandse literatuur. De allegorische beschrijving van het minnebed kan een zelfstandig leven hebben geleid voor het werd gecompileerd tot Ls. 39 en kan dus ongeveer even oud zijn als Maerlants *Historie van Troyen.* Dit *Limburgse sermoen* is in ieder geval de oudste Middelnederlandse prozatekst waarin de wachterthematiek aan de orde komt. Intrigerend is de toepassing van dit oorspronkelijk wereldse motief van een ontmoeting tussen twee gelieven in een context die de geestelijke ontmoeting tussen Christus en de minnende ziel beschrijft. In hoeverre het in Europees opzicht bijzonder is dat een prozawerk als *Dbuec van den boegaerde* over de dageraad en de wachter handelt, kan ik niet overzien. De bekende overzichten van dageraadspoëzie wekken de indruk dat deze thematiek normaal gesproken in poëzie en liederen verwerkt werd. Algemeen wordt aangenomen dat de Nederlandstalige wachterliederen op Hoogduitse voorbeelden geïnspireerd zijn.[167.] We zullen echter nog zien dat een Franse connectie ook tot de mogelijkheden behoort (zie § 4.4).

2.6 Dbuec vanden twelf frogten *(Ls. 40)*

Het veertigste *Limburgse sermoen* kiest een parafrase van een tekst uit de Openbaring van Johannes als thema. De Latijnse bijbeltekst - *Et ex utraque parte fluminis lignum vitae adferens fructus duodecim* ('En op haar oevers, aan weerszijden, stond het geboomte des levens, dat twaalfmaal vrucht draagt'; Apok. 22, 2) - wordt niet gegeven aan het begin van de tekst, wat ongebruikelijk is voor de *Limburgse sermoenen.* Op traditionele wijze worden enkele kernbegrippen uit de schrifttekst geallegoriseerd: de stroom, de beide oevers, de boom des levens en de twaalf vruchten. De boom des levens representeert natuurlijk Christus, de beide oevers verwijzen naar zijn tweeledige natuur van God en mens, en de stroom zelf staat voor de Drievuldigheid. Het hart van de preek wordt gevormd door de twaalf vruchten van de eucharistie en het loof van de boom ten slotte wordt gevormd door de woorden Gods: deze maken de ziel gezond. Aan het slot wordt, met een beroep op Johannes Chrysostomos, uiteengezet hoe men het sacrament waardig tegemoet kan treden. Men dient dan over drie eigenschappen te beschikken: 1) penitentie vanwege de eigen zonden, 2) genade voor de evennaaste en 3) 'begeerlijke begeerte' tot dit sacrament.

Zoals het opschrift al aangeeft, wordt de kern van *Dbuec van den twelf frogten* gevormd door de twaalf vruchten van de boom des levens,

die met het wonder van de eucharistie worden verbonden. Dit sacrament heeft de volgende twaalf heilzame werkingen: 1) het maakt de ziel gezond, 2) het verlost de ziel van (een groot deel van) haar schuld, 3) het waarschuwt de ziel tegen bekoringen, 4) het reinigt de ziel van onheilige gedachten en *onhofscher begerden*, 5) het herstelt (*erstoert*) de dingen die verloren zijn gegaan, 6) het sterkt het mensenhart, 7) het verandert de mens in iets beters, 8) het verkwikt de doden, 9) het leidt de ziel in de richting van Gods wil, 10) het brengt de ziel in broederschap met de heilige geest, 11) het wordt gegeven aan de zuivere harten, en 12) het leidt naar begeerte en genieting van God.

Ls. 40 is het enige van alle *Limburgse sermoenen* (en de *Sankt Georgener Predigten*) waarvan de auteur met zekerheid geïdentificeerd kan worden. Deze Middelnederlandse tekst is namelijk een getrouwe vertaling van een Latijns sermoen van de seculiere priester Guiard van Laon (ca. 1170-1248), wiens biografie geschreven werd door P.C. Boeren.[168.] Guiard was afkomstig uit de streek rond Laon in Picardië. Misschien heeft hij enkele van zijn jonge jaren in een cisterciënzer abdij in die regio doorgebracht. Vast staat in ieder geval dat hij de grauwe orde gedurende zijn hele leven met sympathie heeft bejegend. Maar Guiard verkoos uiteindelijk een klerikale loopbaan. In de jaren 1210-1212 behaalde hij de magistertitel in de theologie, waarschijnlijk in Parijs. Vervolgens stond hij als kapelaan in dienst van de bisschop van Laon, Robert van Châtillon, om van 1215 tot 1221 het aartsdiaconaat van Troyes te vervullen. Daarna verlegde hij zijn koers naar Parijs, waar hij kanunnik van de Nôtre Dame werd en ook als kanselier van de universiteit optrad. Guiard beëindigde zijn loopbaan in de Zuidelijke Nederlanden: van 1238 tot 1247 was hij bisschop van Kamerijk, waaronder toen het grootste deel van het hertogdom Brabant ressorteerde. Na zijn abdicatie bracht hij zijn laatste levensjaar door in de benedictijnenabdij van Affligem.

Naast deze fraaie carrière in de kerkelijke hiërarchie kon Guiard van Laon ook bogen op een uitstekende reputatie als auteur. Hij schreef een flink aantal traktaten over uiteenlopende onderwerpen van theologische aard.[169.] Daarnaast genoot hij grote faam als prediker. J.B. Schneyer stelt in zijn repertorium van Latijnse preken voor 1300 meer dan vierhonderd preken op Guiards naam.[170.] De meeste daarvan zijn overgeleverd in een Latijns-Franse macaronitaal, reden waarom men aanneemt dat Guiard vooral voor leken en kloosterzusters heeft ge preekt.[171.] Guiard van Laon was de eerste middeleeuwse theoloog die zich diepgaand met het onderwerp van de vruchten van de eucharistie heeft beziggehouden.[172.] Er staan verschillende preken en traktaten over dit onderwerp op zijn naam, waarbij hij zowel reeksen van drie, vier of acht vruchten onderscheidt. Er bestaat daarnaast ook nog een geheel

anders ingerichte serie van twaalf.[173.] Geen van die teksten echter kende het grote succes van de Latijnse twaalf-vruchtenpreek die het voorbeeld voor Ls. 40 heeft gevormd. Daarvan waren al in de dertiende eeuw niet alleen deze Middelnederlandse vertaling, maar ook nog een Oudfranse en een Middelhoogduitse vertaling in omloop. In de daaropvolgende eeuwen vormde Guiards preek over de eucharistie de basis voor een grote variëteit aan redacties en bewerkingen, vooral in het Germaanse taalgebied.[174.] Merkwaardig genoeg is er van deze populaire twaalfvruchtenpreek slechts een enkel Latijns handschrift bekend; we komen daar zo op terug. Niet minder merkwaardig is dat deze preek niet in Schneyers prekenrepertorium is opgenomen; kennelijk werd hij buiten de gebruikelijke kanalen om overgeleverd.

Ons inzicht in de gecompliceerde verhouding tussen de verschillende versies van de twaalf-vruchtenpreek heeft zich stap voor stap verdiept. P.C. Boeren stuitte bij zijn onderzoekingen rondom leven en werk van Guiard van Laon op deze preek. In een afzonderlijke bijdrage maakte hij bekend dat het veertigste *Limburgse sermoen* een vertaling was van een preek van de Noord-Franse kanunnik.[175.] Boeren meende de oorspronkelijke versie daarvan te kennen uit een handschrift uit 1286, dat toebehoorde aan de benedictinessen van Origny-Sainte-Benoîte (bisdom Laon). Het werkje draagt daar de titel *Des XII preus que li sacremens fait* en wordt onomwonden aan Guiard toegeschreven: *Diex ait lame l'euesque Guiart de Cambrai et doit vrai pardon qui fist test sermon.*[176.] Er bestaan echter enkele belangrijke verschillen tussen deze Oudfranse tekst en de beide andere dertiende-eeuwse volkstalige versies, te weten Ls. 40 en het Middelhoogduitse *Diz ist von zwelfleie fruhte und nuzze* (ik kom straks uitvoeriger op de Duitse tekst terug). De Oudfranse preek heeft als thema *Arbor bona frouctus bonos facit* (‘Zo brengt iedere goede boom goede vruchten voort’; Mat. 7, 17), terwijl de Apocalypstekst over de boom des levens hier als prothema fungeert. Daarnaast zijn in Ls. 40 en *Diz ist von zwelfleie fruhte und nuzze* ten opzichte van *Des XII preus* de derde en de vijfde vrucht omgewisseld, een verschijnsel dat typerend zou worden voor de Nederlandse en Duitse overlevering van de twaalf-vruchtenpreek van Guiard van Laon. Verder komen in het Middelnederlands een paar citaten van Johannes Chrysostomos en Hrabanus Maurus voor die in het Oudfrans ontbreken (maar weer wel verschijnen in andere Latijnse preken van Guiard over de vruchten van de eucharistie). Boeren verklaarde deze verschillen door aan te nemen dat aan *Dbuec vanden twelf frogten* en *Diz ist von zwelfleie fruhte und nuzze* een verloren Latijns voorbeeld vooraf was gegaan, dat in het West-Duitse of Oost-Nederlandse taalgebied was geredigeerd.[177.]

Kort daarop ontdekte A. Ampe in een Brussels handschrift inderdaad

een Latijnse preek met als opschrift *Sermo domini Wiardi de duodecim fructibus sacramenti* en als thema *Ex utraque parte fluminis lignum vite afferens fructus duodecim.*[178.] Het kostte Ampe weinig moeite om aan te tonen dat Ls. 40 rechtstreeks van dit Latijnse sermoen afhankelijk was: de twaalf vruchten hebben hier exact dezelfde volgorde als in *Dbuec vanden twelf frogten* en ook de citaten uit Chrysostomos en Hrabanus vinden we er terug. Dankzij een toespeling op de verering van de arm van Sint-Laurentius wist Ampe bovendien vast te stellen waar de Latijnse preek werd gehouden. In het premonstratenzerklooster Saint-Martin te Laon werd namelijk een dergelijke relikwie bewaard en vereerd.

> Het enige handschrift waarin de Latijnse preek *Ex utraque parte* voorkomt is Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 8609-8620, f. 60r-66v, afkomstig uit de cisterciënzerinnenabdij Ter Kameren bij Brussel. Deze codex bestaat uit twee delen, een hagiografisch deel uit de dertiende eeuw, met onder andere het leven van Aleid van Schaarbeek (zie § 1.5), en een eucharistisch gedeel te, dat uit de veertiende eeuw stamt.[179.] Tot dusver zijn er geen andere handschriften met het *Sermo domini Wiardi de duodecim fructibus sacramenti* gevonden.[180.]

Ampe toont glashelder aan dat het Middelhoogduitse *Diz ist von zwelfleie fruhte und nuzze* en het Middelnederlandse Ls. 40 onafhankelijk van elkaar op deze Latijnse preek teruggrijpen. Het enige bewaarde Latijnse handschrift uit Ter Kameren kan onmogelijk als voorbeeld voor de volkstalige overlevering hebben gediend, want het stamt pas uit de veertiende eeuw. De preek op *Ex utraque parte* moet dus al in de late dertiende eeuw een zekere verbreiding hebben gekend, niet alleen in de Zuidelijke Nederlanden, maar ook in het Hoogduitse taalgebied. Ook de latere Middelnederlandse en Middelhoogduitse overlevering van Guiards twaalf-vruchtenreeks kan vrijwel helemaal op deze Latijnse preek worden teruggevoerd.

Dbuec wanden twelf frogten volgt de preek over *Ex utraque parte* op de voet, waardoor de oorspronkelijke preekvorm goed bewaard is gebleven. Wel werden al te specifieke verwijzingen verwijderd. Dat blijkt bijvoorbeeld in de anekdote over de arm van Laurentius, die eigenlijk alleen voor de premonstratenzers van Laon relevantie had. In het Latijn worden deze broeders rechtstreeks toegesproken:

> Nec mirum. Si enim vos claustrales capsulam brachii beati Laurentii incomitatam a vobis facile non permitteretis deferri, multomagis angeli corporis Christi, id est iustum, qui has reliquias suscepit, incomitatam non relinquent.[181.]

De Middelnederlandse vertaler deed moeite om aan deze passage een meer algemene strekking te geven:

> Dans engeen wonder, want ic sie, hebben cloesterlide in haren cloester eenen arm ogte ene hant van enen heilgen, sin latense nit verre dragen van hen. Met meren regte en suln hen die engele nit laten onttragen die casse ons heren Jhesu Cristi.[182.]

Het lijkt erop dat de vertaler zijn voorbeeldtekst niet zelfstandig durfde te behandelen, wellicht omdat zijn kennis van het Latijn niet al te groot was. Veel van de afwijkingen die hij zich tegenover zijn voorbeeld permitteerde, kunnen volgens Ampe alleen uit onbegrip worden verklaard.[183.] Soms is het Middelnederlands overigens volledi ger dan het Latijn: een citaat van Sint-Agatha bijvoorbeeld, dat in het Brusselse handschrift met *Ex utraque parte* moet zijn weggevallen, is in het *Limburgse sermoen* geheel weergegeven.[184.]

Een passage over de geestelijke dronkenschap die Boeren als exclusief voor Ls. 40 beschouwde - *Deus, wat jammer est dat wi so decke gaen ten winkelre* [= wijnkelder] *ons heren ende den win sins worts ende sins sacraments drenken ende nit dronken en werden* - blijkt in het Latijnse voorbeeld al voorhanden en is dus gewoon vertaald.[185.] Het gaat hier dus niet om een interne verwijzing binnen het *Limburgse sermoenen*-corpus naar Ls. 43, zoals Boeren om begrijpelijke redenen dacht.[186.] Alleen het vertalen van het Latijnse *Mirum* met de krachtterm *Deus* kan misschien worden verbonden met de al meer gesignaleerde, soms wat emotionele betoogtrant van de samensteller van de *Limburgse sermoenen.* Een andere mogelijke eigenzinnigheid van *Dbuec vanden twelf frogten* is de typering van de twaalfde vrucht. Het Latijn heeft daar *duodecimus fructus est et preparatio ad gloriam et eius adeptio,* terwijl de Middelnederlandse vertaling hier spreekt van *begernisse ende gebrukennisse.*[187.] Breekt hier misschien weer de belangstelling voor de mystieke genieting door die ook elders in de *Limburgse sermoenen* geregeld naar voren treedt?[188.]

Guiard van Laons preek op *Ex utraque parte* moet al in de dertiende eeuw ver in het Duitse taalgebied zijn doorgedrongen, getuige het bestaan van *Diz ist von zivelfleie fruhte und nuzze.*[189.] Deze Middelhoogduitse tekst maakt van de oorspronkelijke preek een traktaat en kon daarom het preekthema en het exordium achterwege laten. De onbekende vertaler geeft blijk van een goed begrip van zijn Latijnse voorbeeld, dat zeer bewust en doelmatig wordt bewerkt. Bij de eerste negen vruchten worden flinke bekortingen toegepast, terwijl de laatste drie uitvoeriger zijn uitgewerkt dan bij Guiard. *Diz ist von zwelfleie fruhte und nuzze* is vermoedelijk geschreven voor een publiek van nonnen, of in ieder geval voor kloosterlingen.[190.] Het blijft vooralsnog een raadsel hoe de verder volkomen onbekende Latijnse *Ex utraque parte*-preek zo vroeg al vanuit Noord-Frankrijk of de Zuidelijke Nederlanden Duitsland heeft kunnen bereiken.

Hs. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. germ. 142, f. 178-185r en 94v-96v is het enig bekende handschrift met *Diz ist von zwnelfleie fruhte und nuzze* (Ruh spreekt overigens van *Oberdt. Zwölf-Früchte-Traktat 1*).[191.] Deze codex werd geschreven door verschillende handen, die in de late dertiende of de vroege veertiende eeuw gedateerd kunnen worden. Vermoedelijk stamt cgm 142 uit een nonnenklooster, dat gezien de taal in Oost-Franken of Zuid-Thüringen (ofwel Zuid-Middelduitsland) gelegen was.[192.]

De oudste getuige van Guiards twaalf-vruchtenreeks is en blijft voorlopig het Oudfranse *Des XII preus que li sacremens fait.* Er zijn ondertussen drie laat-dertiende-eeuwse handschriften met deze tekst bekend, die alledrie omstreeks 1280 worden gedateerd (zie § 4.5). Michel Zink neemt *Des XII preus* in zijn repertorium van Romaanse preken op onder het incipit *Arbor bona bonos fructus facit.* Het werkje bleef ook in het Franse taalgebied tot in de vijftiende eeuw een zekere populariteit genieten.[193.] Zink meende dat de Latijnse preek op *Ex utraque parte* ook de basis voor het Oudfranse *Des XII preus* moet hebben gevormd.[194.] Maar daarmee zijn de verschillen tussen beide teksten - de omwisseling van de vruchten drie en vijf en het al dan niet voorkomen van citaten van Chrysostomos en Hrabanus - niet verklaard.

Aangezien zowel *Ex utraque parte* (door middel van het opschrift *Sermo domini Wiardi*) als *Des XII preus* (onder meer in de hiervoor geciteerde inscriptie in het handschrift uit Origny) op naam van Guiard worden gesteld, lijkt het verstandig om aan te nemen dat er minstens twee sterk verwante twaalf-vruchtenpreken van de bisschop van Kamerijk in omloop zijn geweest. Guiard van Laon was een gevierd prediker, die regelmatig over de vruchten van het sacrament preekte. Hij kan heel goed op verschillende plaatsen en tijdstippen over dezelfde twaalfvruchtenreeks hebben gepreekt, waarbij hij zich kleine afwijkingen permitteerde. Een preek met als thema *Ex utraque parte*, kennelijk oorspronkelijk uitgesproken in Laon, vond in Latijnse vorm verbreiding in de Nederlanden en in Duitsland, waar hij het uitgangspunt was voor verschillende volkstalige bewerkingen. Daarnaast ontstond er in vrouwenkringen in Noord-Frankrijk een preek met als thema *Arbor bona* en als prothema *Ex utraque par te*, die - als enige uit het grote prekenoeuvre van Guiard van Laon - alleen in de volkstaal is overgeleverd. Of ook aan deze Oudfranse tekst een Latijns voorbeeld is voorafgegaan, is niet zeker, maar wel waarschijnlijk.

De serie van twaalf vruchten van de eucharistie volgens Guiard van Laon vond in de veertiende en de vijftiende eeuw een grote verbreiding, vooral in het Duitse en het Nederlandse taalgebied. Het is hier niet de plaats om uitvoerig op deze twaalf-vruchtentraditie in te gaan.[195.] Ik wil alleen nog de aandacht vestigen op een Middelnederlandse tekst die, net als *Dbuec vanden twelf frogten,* heel dicht bij Guiards preek *Ex utra-*

que parte staat.[196.] Ls. 40 is veruit de oudste Middelnederlandse versie van de Latijnse tekst en is bovendien een getrouwe vertaling. De op één na oudste Middelnederlandse versie is een bewerking die in het oudste handschrift het opschrift *Twelve vruchten mach men merken vanden sacramente in dien outare* draagt. Dit korte traktaatje grijpt ook rechtstreeks op *Ex utraque parte* terug, maar biedt niet veel meer dan een opsomming van de twaalf vruchten van de eucharistie.[197.] De overlevering van deze tekst, die tot in de tweede helft van de veertiende eeuw terugreikt, lijkt zich in Brabant te concentreren.

> Van Ls. 40 zijn naast H de volgende handschriften bekend: hs. BI, f. 39r-43v; Bonn, Universitätsbibliothek, S 2052, f. 37r-41v (vermoedelijk Nazareth te Geldern); Weert, Minderbroeders 10, f. 166v-170v (ca. 1470, begarden Sint-Bartholomeus, Maastricht).[198.] Van de korte redactie *Twelve vruchten mach men merken vonden sacramente in dien outare* zijn drie handschriften bekend: Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 3067-73 (Ruusbroec-handschrift Vv; convoluutdeel VI uit 1361; omstreeks 1400 in Rooklooster), f. 131r-133v; Gent, Universiteitsbibliotheek, 1330, f. 92v-94v (dit deel van ca. 1430, wellicht Sint-Luciëndal Sint-Truiden); Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 21.890 (geschreven in 1557), f. 261v-262r.[199.]

De samensteller van de *Limburgse sermoenen* heeft, zo blijkt uit Ls. 40, ten minste één keer een vertaalde Latijnse preek in de verzameling opgenomen. De vraag of de Middelnederlandse vertaling al in omloop was voordat de *Limburgse sermoenen*-verzameling werd samengesteld, moet hier onbeantwoord blijven. Ls. 40 was wel in het stadium H* al in de collectie aanwezig, want de tekst verschijnt ook in het corpushandschrift BI.[200.] De enige tekstgetuige van de Latijnse *Ex utraque parte*-preek is een veertiende-eeuws handschrift uit een Brabants cisterciënzerinnenklooster. De eveneens veertiende-eeuwse reeks *Twelve vruchten mach men merken vanden sacramente in dien outare* ontstond vermoedelijk ook in Brabant. En volgens de vijftiende-eeuwse bibliotheekcatalogus van Sint-Maartensdal in Leuven hadden de Brabantse kloosters Rooklooster en Groenendaal ieder een handschrift met een Latijns sermoen van *Guido episcopus Camarecensis* in bezit, met als titel *De XII fructibus venerabilis sacramenti Apoc. 22 Et.*[201.] Dit alles wijst erop dat de twaalf-vruchtenpreek van de voormalige bisschop van Kamerijk een zekere populariteit bleef genieten in zijn eigen diocees.

In zijn eigen tijd was Guiard van Laon overigens ook een niet onbelangrijk man geweest binnen de Luiks-Brabantse vrouwenbeweging, zoals de hagiografische bronnen melden. Thomas van Cantimpré vertelt in de *Vita Lutgardis* dat de bisschop van Kamerijk, die geen Nederlands sprak, uitvoerig met Lutgard converseerde - en dit terwijl haar gebrekkige kennis van het Frans legendarisch was.[202.] In de *vita* van Margaretha van Ieper, eveneens van Thomas' hand, betoont bisschop

Guiard zich bezorgd over de gezondheid van Margaretha en stuurt hij haar geestelijk leidsman naar haar toe.[203.] Veruit de grootste betekenis van Guiard voor de religieuze vrouwenbeweging blijkt echter uit de *Vita beatae Julianae virginis.* Als theoloog die zich uitvoerig met de betekenis van de eucharistie had beziggehouden en als bisschop van Kamerijk maakte Guiard van Laon zich sterk voor het initiatief van Juliana van Cornillon en andere Luikse vromen om het Sacramentsfeest op de liturgische kalender te krijgen. Als een van de eerste vertegenwoordigers van de kerkelijke hiërarchie erkende Guiard daarmee de eucharistische spiritualiteit die zich onder de vrouwenbeweging in zijn diocees zo sterk manifesteerde.[204.]

Het opnemen van het sermoen van Guiard van Laon in de *Limburgse sermoenen*-verzameling moet op meer dan toeval berusten, ook al noemt de Middelnederlandse tekst zijn naam dan niet. De bisschop van Kamerijk was nauw betrokken bij de Luiks-Brabantse vroomheidsbeweging, waaraan de Middelnederlandse preken mede uitdrukking geven. Eigenlijk is de verering van de eucharistie in de overige *Limburgse sermoenen* geen hoofdthema, al komt het miswonder wel eens ter sprake, bijvoorbeeld in Ls. II (Rd. 52): *Dis sal een igelic kersten mensche geloven dat dar es verborgen onder enen schime eens brodekens die heil<eg>e gotheit, die heilege sile ende die heilege menscheit.*[205.] Dat betekent echter niet dat de eucharistie niet van belang was voor de publiekskring van de *Limburgse sermoenen.* De ingang van Ls. 40 in het register op handschrift H maakt dat al duidelijk: *Det sin de twelf vrogte, ende es een orberlic sermoen als de brudere onsen Here suln ontfaen ende es lanc.*[206.] De preek van Guiard van Laon werd kennelijk in de *Limburgse sermoenen* opgenomen als toelichting op dit belangrijke sacrament. Uit de slotformule van Ls. 40 in H blijkt dat de mannelijke lezers van dit handschrift gewoon waren om dagelijks te communiceren: *Dat wir dagelics werdelike muten tu gaen ende ontfaen gestelike dit gerichte.*[207.] Een zo frequente communieviering past alleen in een kloosterlijke omgeving. Ls. 40 brengt de *Limburgse sermoenen*-bundel misschien wat dichter bij de invloedssfeer van de leidslieden van de religieuze vrouwenbeweging van Luik en Brabant. Overigens is H het enige dertiende-eeuwse handschrift met de twaalf-vruchtenreeks van Guiard van Laon dat niet met een vrouwenpubliek verbonden kan worden.

2.7 Dit leert ons negenrehande minne *(Ls.* 40*)*

Dit *Limburgse sermoen* is ongetwijfeld de meest besproken tekst uit het hele corpus, zij het niet vanwege zijn bijzondere literaire betekenis. Al in de eerste uitgave van de werken van - toen nog zuster - Hadewijch

stelde J. Vercoullie vast dat haar tiende Brief vrijwel identiek was met de tweede helft van *Dit leert ons negenrehande minne.*[208.] Vanwege die overeenstemming is Ls. 41 vrijwel uitsluitend bestudeerd vanuit het oogpunt van de auteursvraag: ontleende Hadewijch hier aan de *Limburgse sennoenen* of is het juist andersom? Voordat we deze kwestie gaan aansnijden, volgt eerst een overzicht van de opbouw en de inhoud van deze ook vanwege zijn inhoud zeer interessante tekst.

Hoewel Ls. 41 in het register van H als 'sermoen' wordt getypeerd, kan de tekst naar moderne genremaatstaven niet voor een preek doorgaan. De tekst begint als volgt:

> Die hoger ende vrier minnen plegen wilt, hi sal Gode ende elken mensche ombe Gode ende omb naturlike doget ende omb gemene regt puerlike ende oetmudelike minnen ende getruwe wesen, sonder ansien van wederminnen ogte van wedertrouwen, van verdinden ogte van onverdinden, also als die sonne har edel schinen ende ligt rivelike [= royaal] ut geft beide guden ende quaden, beide danx ende ondanx.[209.]

Zo ongeveer alle distinctieve kenmerken van de preek - een thema en/of prothema, het gebruik van directe rede, verwijzingen naar een daadwerkelijke preeksituatie - ontbreken hier. De auteur omschrijft in de aanhef van zijn tekst duidelijk wat hij wil gaan doen, namelijk uiteenzetten hoe men vrij en hoog kan liefhebben. De vorm die hij daarvoor kiest, vertoont veeleer de trekken van een traktaat dan van een preek.

Zoals J.M. (Willeumier-)Schalij overtuigend heeft gedemonstreerd, kende de auteur van Ls. 41 *De diligendo Deo* van Bernard van Clairvaux zeer goed.[210.] Diens bekende verhandeling over de godsliefde is ongetwijfeld de belangrijkste inspiratiebron geweest voor het eerste stuk van *Dit leert ons negenrehande minne*, maar onze auteur behandelt Bernard op zelfstandige wijze. Hij systematiseert diens soms wat losse gedachtegang, waardoor een logischer verband ontstaat. Eerst worden in de Middelnederlandse tekst de drie mogelijke vormen van liefde onderscheiden: 1) de natuurlijke aantrekkingskracht die de mens als creatuur gevoelt tot zichzelf en zijn medemens, 2) de vleselijke liefde (Bernard: *cupiditas*), die van de hand wordt gewezen omdat ze te veel op de schepselen en te weinig op de Schepper is gericht, en ten slotte 3) de pure liefde in en om God (Bernard: *caritas*), die het onderwerp van *Dit leert ons negenrehande minne* zal zijn.

De titel van Ls. 41 heeft met name betrekking op het eerste tekstgedeelte, waarin negen uitingsvormen van *caritas* worden uitgewerkt. De auteur onderscheidt eerst de drie mogelijke objecten waarop de menselijke minne zich kan richten: 1) op zichzelf, 2) op de naaste, en 3) op

God. Ieder van deze objecten kan op drie wijzen worden bemind, en zo komen we dan op de negen manieren van minne die in de titel worden aangekondigd. Vooral bij de liefde tot de evennaaste worden deze drie wijzen helder onderscheiden: 1) in zichzelf (*amicitia*), 2) om zichzelf, (*amicitia* en *caritas*), en 3) uitsluitend om God (*caritas*.) De hoogste van de negen manieren is vanzelfsprekend de liefde tot God, die voortkomt uit een volstrekte onbaatzuchtigheid. *Dusgedane minne heit teverges* [= zonder tegenprestatie] *gemint, want si dint ende en heischt* [= elst] *engenen loen*.[211.] Dit is de hoge en vrije minne waarover de auteur aankondigde te zullen gaan spreken.

Kennelijk vanuit eigen ondervinding weet de auteur van *Dit leert ons negenrehande minne* echter dat men nooit lang van het beoefenen van deze liefde mag genieten.

> In derre minnen rost die salege sile, Gots getruwe minnerse, in groter walheit ende in groter genugden. Mar ombe dat die ure cort es dassire in bliven mach als lange alst verladen es metter burdenen dis sterfelics lighamen ende gekerkert mut wesen in dit jamerlike dal dis druven ellents ende si scheden mut van dien darse so gerne ware ende weder comen mut darse so over noede es, so comptse decke van groter welden in grote welicheit [= zaligheid][212.].

Na het smaken van het zoet van de contemplatie wordt de zalige ziel namelijk teruggeworpen in de hel die God op aarde heeft ingericht om deze minnende zielen te zuiveren. Deze hel kent zeven pijnen: 1) hitte, 2), koude, 3) duisternis, 4) stank, 5) wormen, 6) 'onwil' (dat wil zeggen dat precies dat gebeurt wat de mens niet wil) - en 7) begeerte naar de dood. Dergelijke reeksen van hellepijnen zijn tamelijk algemeen in de geestelijke letterkunde van de Middeleeuwen. Een duidelijke parallel vinden we bijvoorbeeld in *Die heilige Regel für ein vollkommenes Leben*, waar twaalf pijnen uit de hel worden opgesomd.[213.] Het bijzondere van Ls. 41 is wel dat de auteur de zeven pijnen verbindt met de aardse hel van de mystici, die door minne worden gekweld. In *Die heilige Regel* worden de pijnen veeleer catechetisch ingezet, door de lezers angst voor de 'echte' hel in te prenten, teneinde hen van het doen van hoofdzonden af te houden.

> Het is moeilijk uit te maken waarvan de auteur van Ls. 41 de zeven pijnen kende. Reeksen van diverse aantallen hellepijnen waren gemeengoed in de dertiende-eeuwse literatuur. In Ls. 43 is bijvoorbeeld sprake van *die negen pinen der hellen*, zonder dat deze worden gespecificeerd.[214.] In de veertiende eeuw circuleerde er een Middelnederlandse tekst over dit thema, getiteld *Vander helscher pinen.*[215.] Hier volgt een overzicht van achtereenvolgens de hellepijnen naar Ls. 41,

Die heilige Regel* en *Vander helscher pinen.

1	hitte	vuur [= hitte]	hitte
2	koude	koude	koude
3	duisternis	wormen	stank
4	stank	stank	honger en dorst
5	wormen	hamerslagen	wormen
6	onwil	duisternis	vrees
7	doodsverlangen	schaamte voor zonden	haat en nijd
8		onreine geest	duisternis
9		vurige ketenen	droefheid en schande
10		honger	uitsluiting van genade
11		dorst	
12		rust zonder genade	

> De verwantschap tussen deze drie reeksen is onmiskenbaar, maar gezien de algemene bekendheid van de hellepijnen is het bijna onmogelijk om een exacte bron voor Ls. 41 aan te wijzen. In dit verband is overigens ook Hadewijchs Mengeldicht 16 interessant, over de zeven namen van Minne. De zevende naam is *helle*, en een aantal eigenschappen van de hel - hitte, koude, duisternis - komt hier in dezelfde volgorde aan bod als in Ls. 41.[216.]

Volgens *Dit leert ons negenrehande minne* is de hel waarin degene verblijft die door zuivere *caritas* wordt bewogen, eerder als het hemelrijk op te vatten. Wie zich geheel aan God overgeeft, zoekt de kwellingen van de minne als het ware op. In de echte hel daarentegen gebeuren juist die dingen die lijnrecht tegen de eigen wil van de mens ingaan. De minnende ziel kiest voor de smarten van de wereld en daarom zijn ze voor haar gemakkelijk te dragen. De auteur beredeneert vervolgens waarom de ziel God boven alles zou moeten liefhebben. Om slechts één argument te noemen: wie iets minnen wil omdat het schoon en goed is, kan onmogelijk aan God voorbijgaan, want hij is de schoonheid en de goedheid in eigen persoon.[217.]

Het slot van Ls. 41 is gewijd aan de vraag hoe men God moet minnen. Die vraag blijkt betrekkelijk eenvoudig te beantwoorden: *Di Gode mint, hi sal minnen sine werke, dat sin dogede.*[218.] De ware minne tot God ligt dus in het beoefenen van de deugden. Een van de belangrijkste lessen hier is dat men moet leren inzien dat de bron van de deugden in de goddelijke genade gelegen is. Velen echter genieten vooral van de zoetheid die met de deugdbeoefening samengaat, maar zulks is louter zinnelijkheid. Een ziel die voornamelijk van de zoete eigenwaan genoten heeft, blijft droog en mager achter als het tij keert en de bron van de zoetheid opdroogt. Ware

deugdbeoefening vindt plaats in een lang proces van gestage inoefening. Zulke deugden blijven vruchtbaar, ook als er eens geen zoetheid te proeven is.

Dit laatste stuk van Ls. 41, over het inoefenen van deugden, is een parafrase van een hoofdstuk uit de *Explicatio in Cantica canticorum*, een Hoogliedcommentaar dat sinds jaar en dag op naam staat van Richard van Sint-Victor, naar recentelijk bleek ten onrechte.[219.] Ook deze parallellie is ontdekt door J.M. (Willeumier-)Schalij.[220.] Met deze belangrijke vondst bracht zij de reeds lopende discussie over het auteurschap van Ls. 41 op een ander plan. Aangezien ik die discussie elders uitvoerig beschreven heb, kan hier met een kort overzicht worden volstaan.[221.] In zijn eerste editie van Hadewijchs visioenen uit 1924-1925 legde Van Mierlo de tiende Brief, Ls. 41 en een sterk gelijkende tekst uit een handschrift van het Sint-Agnesconvent in Arnhem (zie hierna) naast elkaar, om tot de slotsom te komen dat Hadewijch de oudste versie van deze tekst bood.[222.] In I93I vocht A.C. Bouman die opinie aan: hij meende dat er in het *Limburgse sermoen* oudere taalvormen voorkomen dan in Hadewijchs Brief.[223.] Hij werd stevig van repliek gediend door Van Mierlo, die staande hield dat Hadewijch ook vanuit taalkundig oogpunt de oudste tekst bood. Een van zijn andere argumenten was dat er niet alleen in Ls. 41, maar ook elders in de *Limburgse sermoenen* invloed van Hadewijchs proza aanwijsbaar is. Van Mierlo wees daarbij ook op de aanhef van Ls. 41, waarin hij overeenkomsten met Brief 6 meende te herkennen.[224.] Enkele jaren later sprak M.H. van der Zeyde in haar proefschrift over Hadewijch haar twijfel uit over de authenticiteit van een aantal Brieven, waaronder de tiende. Zij stelde - achteraf terecht - dat het hier eerder ging om een preek of een traktaat van een theoloog dan om een brief van een mystica, en wilde Brief 10 daarom uit Hadewijchs oeuvre verwijderen.[225.] Ook Van der Zeyde kreeg met krachtige weerstand van Van Mierlo te maken: hij verweet haar onder meer dat zij aan hyperkritiek leed en te veel waarde hechtte aan stilistische argumenten.[226.] Vervolgens verscheen de opzienbarende bijdrage van Schalij, die liet zien dat de omstreden tekst een Middelnederlandse parafrase van een hoofdstuk uit de *Explicatio in Cantica canticoruni* is. Op grond van varianten in de Brief enerzijds en het sermoen anderzijds besloot Schalij dat zowel Hadewijch als de auteur van Ls. 41 moesten teruggrijpen op een reeds bestaande vertaling van de *Explicatio.* Ook deze redenering vond geen genade in de ogen van Van Mierlo, die nu de stelling ging verdedigen dat Hadewijch de vertaler van pseudo-Richard van Sint-Victor moest zijn. Ter ondersteuning van zijn these dat Hadewijch hoe dan ook de oudste tekst levert, voerde hij aan dat er onmiskenbare stijlverschillen bestaan tussen het eerste en het tweede gedeelte van Ls. 41.[227.] In de jaren zeventig werd deze bewering tot op zekere hoogte bevestigd door J. Reynaert, na een nauwkeurig syntactisch onderzoek.[228.] Ls. 41 is ten slotte nog besproken in de studie van Rob Faesen over de begeerte van Hadewijch. Faesen volgt de gangbare visie op

het auteurschap van Brief 10, zonder zelfs maar aan de discussie daarover te refereren, maar merkt wel op dat er in Ls. 41 enkele aanpassingen zijn aangebracht die erop wijzen dat in het *Limburgse sermoen* de trinitaire beleving van de begeerte naar de achtergrond verdwijnt.[229.]

We laten de discussie over de verstrengeling van *Dit leert ons negenrehande minne* en de Brieven van Hadewijch nu rusten (zie verder § 4.3) en richten ons op de vraag naar de innerlijke coherentie van Ls. 41. Van Mierlo bespeurde min of meer op het gevoel bepaalde stilistische verschillen tussen het eerste en het tweede gedeelte van dit *Limburgse sermoen* en Reynaert bevestigde die intuïtie door significante verschillen in de syntaxis van beide onderdelen te signaleren.[230.] Deze uiteenlopende syntactische patronen kunnen nauwelijks aan een en dezelfde auteur worden toegeschreven. Aan de andere kant betoogde Schalij met kracht van argumenten dat *Dit leert ons negenrehande minne* een zeer goed gestructureerde beschouwing over het wezen van de godsliefde is.[231.] De auteur van Ls. 41 geeft in de aanhef een beknopte samenvatting van zijn thema, waarna hij bewust schrijvend en componerend op kundige wijze zijn beschouwing over de minne ontwikkelt. De schijnbare tegenstelling tussen de stilistische verschillen enerzijds en compositorische kwaliteit anderzijds kan worden overbrugd door aan te nemen dat de auteur zijn tekst uit materiaal van diverse herkomst samenstelde. Hij benutte ten minste drie verschillende bronnen: een al dan niet in de volkstaal overgezette bewerking van Bernard van Clairvaux' *De diligendo Deo*, een vermoedelijk volkstalige reeks van zeven (of meer) hellepijnen en een Middelnederlandse parafrase van de *Explicatio.*

In een bekende passus bespreekt Bonaventura vier niveaus van betrokkenheid bij het schrijven van boeken: in opklimmende volgorde kunnen de werkzaamheden van de scriptor, de compilator, de commentator en de auctor worden onderscheiden. Binnen dit model zouden we de auteur van Ls. 41 - die hier een theologisch commentaar schrijft, zij het in de volkstaal - op het tweede niveau moeten inschalen.[232.] De samensteller van Ls. 41 moet een van de eersten zijn geweest die een Middelnederlands traktaat samenstelde op basis van voornamelijk Latijnse bronnen. Over de identiteit van de auteur van *Dit leert ons negenrehande minne* valt niet veel te zeggen. Hij had toegang tot de bekende auteurs van de monastieke theologie, maar dat geldt voor zo veel clerici uit de dertiende eeuw. Onderscheidender is dat hij bereid was zijn kennis over de godsliefde te delen met een Latijnonkundig publiek. Maar die eigenschap brengt ons nog niet dichter bij zijn identiteit.

Het veelbesproken eenenveertigste *Limburgse sermoen* is opvallend smal overgeleverd. Het keert alleen terug in handschrift W2 uit Rooklooster, dat een duidelijke voorkeur voor de meest mystieke *Limburgse sermoenen* tentoonspreidt. Vermoedelijk achtte men in de vijftiende

eeuw de inhoud van Ls. 41 te hoog gegrepen voor de kloosterzusters die toen het voornaamste publiek van de *Limburgse sermoenen* vormden. Er bestaat, naast Hadewijchs tiende Brief, nog een andere overleveringsgetuige van de Middelnederlandse parafrase van de *Explicatio in Cantica canticorum.* In een handschrift van de reguliere kanunnikessen van Sint-Agnes te Arnhem komt deze tekst voor in een redactie die vrij sterk op die van Ls. 41 lijkt. Ook al bevat deze Arnhemse tekst een lange interpolatie die in het *Limburgse sermoen* niet voorkomt, toch staan de lezingen van deze beide teksten samen geregeld tegenover die van Hadewijchs Brief 10. Dat doet vermoeden dat er een oudere, dertiende-eeuwse Middelnederlandse parafrase van de *Explicatio* heeft bestaan, die enerzijds de basis voor Ls. 41 vormde en anderzijds zelfstandig werd overgeleverd in het handschrift uit Sint-Agnes.[233.] Dat de kopiist de achtergrond van deze tekst toen allang niet meer herkende, blijkt uit de Latijnse inscriptie waarin hij de tekst aan Jan van Ruusbroec toeschreef. Maar hijzelf of iemand anders bemerkte die fout en Ruusbroecs naam werd met zwarte inkt doorgehaald.[234.]

> Ls. 41 komt buiten H alleen voor in W2, f. 231r-252r. Het laat-vijftiendeeeuwse hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 2412-13, uit het regularissenklooster Sint-Agnes in Arnhem, bevat op f. 45r-46v alleen het tweede gedeelte van de tekst.[235.] Hadewijchs Brief 10 is overgeleverd in de bekende corpushandschriften A, B en C en in hs. Parijs, Bibliothèque Mazarine, 920. Verder bestaan er twee Middelhoogduitse handschriften op naam van (Sint) Adelwip, die fragmenten van Brief 10 bevatten (zie § 4.2).[236.]

2.8 Det sin seven maniren van minnen *(Ls. 42)*

Het tweeënveertigste *Limburgse sermoen* is veel beter bekend onder de titel *Seven maniren van minnen.* Dit korte minnetraktaat staat sinds jaar en dag op naam van de cisterciënzerin Beatrijs van Nazareth († 1268). De tekst is meermalen uitgegeven en er verschijnen met regelmaat moderne vertalingen.[237.] Als klassieker van de middeleeuwse (vrouwen) mystiek geniet deze verhandeling over de relatie tussen God en mens ook internationaal veel belangstelling.[238.] Zijn grote faam maakt *Det sin seven maniren van minnen*, zoals de titel in H luidt, uniek te midden van de *Limburgse sermoenen.* Het voordeel daarvan is dat we hier niet uitvoerig op de inhoud hoeven in te gaan; een korte samenvatting zal volstaan.

Seven maniren sin van minnen, die comen uten hoegsten ende keren weder ten oversten, zo luidt de bekende openingszin van Ls. 42.[239.] De auteur onderscheidt zeven manieren van de godsliefde, die uit God voortkomen en weer naar hem terugvloeien. Het gaat duidelijk niet om een

getrapte reeks die naar een hoogtepunt voert, maar om zeven verschillende manieren waarop de minnebeleving zich kan aandienen. Kort samengevat kan de minnende ziel de volgende zeven aspecten van liefde tot God ondergaan:

1 de begeerte om geheel vanuit minne te leven;
2 te willen dienen zonder enige tegenprestatie;
3 de pijn die wordt veroorzaakt door het besef nooit genoeg te kunnen doen in de minnedienst;
4 de overweldiging door de liefde, die het hart doet overlopen;
5 een stormachtige en onstuimige hartstocht om de minne, die heel het wezen ontwricht;
6 na lange oefening bereikt de ziel een stadium waarin zij in het wezen van de minne kan doordringen en kennis van een hoger niveau ontvangt;
7 de ziel wordt boven het menselijke en het redelijke uit getrokken in een eeuwig beleefde minne.

Ls. 42 vormt een diepzinnige en doorleefde inleiding op het leven in de minnedienst dat in de dertiende eeuw door zovelen - ongetwijfeld ook door de eerste lezers van de *Limburgse sermoenen* - werd nagestreefd. Ook na veelvuldig lezen blijven de typeringen van de gemoedsaandoeningen die de minnende ziel overweldigen, treffend. Een op zichzelf uitermate abstracte thematiek wordt hier op vakkundige wijze concreet en inzichtelijk gemaakt, en dat vrijwel zonder gebruik te maken van de metaforen en allegorieën die in de andere *Limburgse sermoenen* zo prominent figureren. De makers van handschrift H kwalificeren Ls. 42 in het register als een *harde geestelic* [= zeer diepzinnig] *sermoen.*[240.] Waar zij het palmboomtraktaat als het 'beste van het boek' aanwijzen, mag in mijn ogen *Det sin seven maniren van minnen* als het mooiste van alle *Limburgse sermoenen* gelden. Er zijn maar weinig teksten waarin het fenomeen van de mystieke minne-ervaring zo glashelder en betrokken wordt beschreven.

L. Reypens vroeg als eerste expliciete aandacht voor het anonieme traktaat over de zeven manieren van minne, dat hij als 'een verdoken parel der mystiek' kwalificeerde.[241.] De onbekende auteur wilde hij zonder meer op gelijke hoogte stellen met Hadewijch en Ruusbroec. Reypens kende *Det sin seven maniren van minnen* al uit Kerns uitgave, maar zijn nieuwsgierigheid raakte pas echt geprikkeld toen hij dezelfde tekst onder de titel *Van seven maniren van heileger minnen* aantrof in het Ruusbroec-handschrift Vv (Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 3067-73).[242.] Volgens de toenmalige inzichten was handschrift Vv een stuk ouder dan handschrift H met de *Limburgse sermoenen.* Aangezien Vv een

onmiskenbaar Brabantse achtergrond heeft, zou het traktaat over de zeven manieren van minne volgens Reypens een oorspronkelijk Brabantse tekst kunnen zijn. En dat was een bijzonder welkome ontdekking in een tijdperk waarin Reypens en de andere leden van het prille Ruusbroec-genootschap naarstig op zoek waren naar Nederlandstalige auteurs en teksten uit de Middeleeuwen. Maar omdat Kern meende dat alle *Limburgse sermoenen* een Hoogduitse achtergrond hadden, zag Reypens zich genoodzaakt de mogelijkheid open te houden dat ook Ls. 42 een vertaling uit het Duits was.

Enkele jaren later was het Reypens zelf die de 'verdoken parel' op naam bracht van Beatrijs van Tienen, priorin van de cisterciënzerinnenabdij Nazareth bij Lier in Brabant.[243.] Het was al langer bekend dat Beatrijs in het Middelnederlands geschreven had. In de proloog van de Latijnse *Vita Beatricis* zegt haar anonieme hagiograaf namelijk dat hij zich baseert op door Beatrijs zelf in de volkstaal geschreven teksten.[244.] Maar van deze Middelnederlandse werken van haar hand ontbrak tot dan toe ieder spoor. Toen Reypens Beatrijs' levensverhaal doornam in Chrysostomus Henriquez' *Quinque prudentes virgines* stuitte hij aan het einde daarvan op een hoofdstuk met de titel *De caritate dei et VII eius gradibus*, dat inhoudelijk goeddeels samenvalt met *Seven maniren van minnen.* Dat gegeven, gecombineerd met de vermelding van de hagiograaf dat Beatrijs zelf het materiaal voor haar biografie leverde, bracht hem tot het besluit dat *Seven manieren van minnen* een authentiek, Middelnederlands werk van Beatrijs van Nazareth moest zijn. Een jaar na zijn ontdekking liet hij een gedegen editie van de tekst verschijnen, voorzien van een uitvoerige inleiding door Van Mierlo.[245.]

> Ls. 42 oftewel *Seven maniren van minnen* vindt in handschrift H zijn oudste tekstgetuige, een omstandigheid die in het onderzoek nog nauwelijks verdisconteerd is.[246.] Binnen de *Limburgse sermoenen*-overlevering verschijnt de tekst nog eenmaal, in W2, f. 252r-271v.[247.] Daarnaast komt de volledige tekst voor in hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 3067-73 (Vv), waar de tekst de f. 25r-40v van het tweede convoluutdeel beslaat, dat omstreeks 1350 gedateerd wordt[248.]. Verder zijn nog enkele excerpten gevonden in handschrift Brussel, Koninklijke Bibliotheek, II 2252, f. 133v-134r.[249.] De drie compleet overgeleverde handschriften verschillen niet wezenlijk van elkaar, maar er komen met enige regelmaat varianten voor waarin H en W2 samen tegenover het Brusselse handschrift Vv komen te staan. Gezien het stemma van de *Limburgse sermoenen*-overlevering hoeft de samenhang tussen H en W2 ons niet te verbazen. Handschrift Vv heeft kennelijk een andere achtergrond. In de edities van *Seven maniren van minnen* werd altijd Vv als legger genomen, omdat dat als het oudste handschrift gold en omdat de tekst van dit handschrift als beste werd beoordeeld.[250.] Er is nu behoefte aan een kritische editie die rekening houdt met het feit dat hand-

> schrift H de oudste tekstgetuige is en dat *Seven maniren van minnen* tweemaal is overgeleverd binnen de context van de *Limburgse sermoenen.*[251.]

Reypens' toeschrijving van Ls. 42 werd meteen breed aanvaard, maar is bij nader toezien wel enigszins overhaast tot stand gekomen.[252.] In zijn proloog zegt de auteur van de *Vita Beatricis* bescheiden niets meer te doen dan Beatrijs' eigen Middelnederlandse aantekeningen te vertalen, maar die bewering moet met een korreltje zout genomen worden. Nadere analyse leert dat er in de *Vita Beatricis* op allerlei niveaus is ingekort, uitgebreid en bewerkt. De auteur vermeldt bijvoorbeeld dat hij Beatrijs' uitvoerige beschouwingen over de Triniteit heeft weggelaten, omdat die het publiek van de *Vita Beatricis*, de zusters van Nazareth, minder zouden interesseren.[253.] Beatrijs' levensverhaal moet dus in de eerste plaats als een zelfstandig werkstuk van de hagiograaf worden gezien, en niet als een rechtstreekse vertaling van haar eigen geschriften. Tegen die achtergrond kunnen we niet voetstoots aannemen dat het kapittel over de zeven manieren van minne ook tot Beatrijs' nalatenschap behoorde, te meer daar dit hoofdstuk enigszins buiten de basisstructuur van de *Vita Beatricis* staat. Het is ook mogelijk dat de hagiograaf de Middelnederlandse tekst van elders haalde en in haar levensbeschrijving inpaste omdat de inhoud ervan zo mooi bij Beatrijs' mystieke levenswijze aansloot. Met andere woorden: Ls. 42 kan niet zonder meer met Beatrijs van Nazareth worden verbonden. Of althans, het auteurschap van dit *Limburgse sermoen* staat zeker niet zo vast als dat van Guiard van Laon voor Ls. 40.

In zijn onderzoek van *Seven maniren van minnen* heeft Reypens nogal veel werk gemaakt van de vraag of Beatrijs haar fijnzinnige traktaatje heeft opgezet in de vorm waarin het nu is overgeleverd, of dat er naderhand nog door haar of anderen in de oorspronkelijke structuur is ingegrepen. Als vierde wordt namelijk een manier aangekondigd die zowel het wel als het wee van de minne zal bespreken, terwijl in het verdere verloop van de vierde manier alleen de zoetheid ter sprake komt. Pas in de vijfde, aan *orvut* (*orewoet*) gewijde manier komt de moeilijke kant van de minnebeleving aan bod. Verder meende Reypens dat het onlogisch is om na de zesde manier, die een rustige genieting inhoudt, nog een zevende manier toe te voegen, waarin de ziel opnieuw in een toestand van verwarring en verlangen verkeert. Hij trachtte dit probleem onder meer op te lossen door biografische gegevens uit de *Vita Beatricis* op *Seven maniren van minnen* toe te passen.[254.] Nadien hebben diverse andere auteurs (Axters, Heeroma, Vekeman) zich met dit ‘interpolatieprobleem’ beziggehouden. Paul Wackers was de laatste in de rij en hij concludeerde dat *Seven manieren van minnen* in zijn huidige opzet een ‘nauw samenhangend, zeer doordacht en bijzonder knap geconstrueerd stuk proza’ vormt.[255.]

Ongetwijfeld heeft Ls. 42 in zijn huidige vorm een zinvolle en welberedeneerde structuur en boodschap; anders had de vormbewuste samensteller van de *Limburgse sermoenen* de tekst vermoedelijk niet eens in zijn corpus opgenomen. Maar dat neemt niet weg dat er, zoals in zovele andere *Limburgse sermoenen*, wel degelijk aan de tekst 'gesleuteld' lijkt te zijn. Reypens' opinie over de vierde en de vijfde manier vind ik moeilijk te beoordelen, maar het lijkt inderdaad alsof de auteur van Ls. 42 een splitsing heeft doorgevoerd om op het gewenste aantal van zeven manieren van minne te komen.[256.] Dat de zevende manier later is toegevoegd, of althans een andere achtergrond heeft, is onbetwistbaar. In handschrift H - en het is goed om in het oog te houden dat dat de oudste tekst biedt - wordt de zesde manier op de voor de *Limburgse sermoenen* zo typerende wijze beëindigd met een bede: *Dits in den vlesche een engelic leven ende hir na volget dewelike, dat Got ons allen geve.* Amen.[257.] In handschrift Vv ontbreekt dit 'Amen' weliswaar, maar ook daar vindt *Seven maniren van minnen* met de gelijkluidende slotzin van de zesde manier een natuurlijk einde. Maar dan volgt toch nog de zevende manier, die een evident andere indruk nalaat.[258.] Reypens schamperde over het 'preektoontje' dat erin gebruikt wordt, dat hij op het conto van een kopiist wilde stellen, aangezien Beatrijs zoiets niet geschreven kon hebben.[259.] K. Heeroma wees erop dat de zevende manier veruit de langste is en proefde er juist een meer lyrische toon in.[260.] Beide observaties zijn tot op zekere hoogte te objectiveren. Bij de zevende manier wordt het betoog tweemaal met bijbelcitaten en eenmaal met een argument van Augustinus onderbouwd, die zowel in het Latijn als in vertaling worden weergegeven.[261.] In de andere zes manieren treffen we nergens rechtstreekse bijbelcitaten noch Latijnse vertalingen daarvan aan. Dat zou inderdaad op een preekachtergrond van de zevende manier kunnen wijzen, want deze manier van werken treffen we overal elders in de *Limburgse sermoenen* aan. Ook komen in de zevende manier een paar stukjes rijmproza voor, veel meer dan in de andere manieren, en ook veel meer dan elders in de *Limburgse sermoenen* (zie § 3.6). Men kan op grond daarvan, met Heeroma, inderdaad staande houden dat de zevende manier een meer dichterlijke indruk maakt dan de zes andere.

Het lijkt er, kortom, op dat bij het opstellen van Ls. 42 dezelfde procédés werkzaam zijn geweest die we ondertussen al in diverse *Limburgse sermoenen* hebben geobserveerd. De vergelijking met Ls. 41, met de verwante titel *Dit leert ons van negenrehande minne*, dringt zich sterk op. Deze tekst is zeker een compilatie van verschillende tekstgedeelten van diverse herkomst, die op kundige wijze tot een nieuw geheel zijn samengesmeed. In Ls. 42 zijn de signalen misschien minder sterk, maar ook dat moet als een compilatie worden beschouwd. De kardinale

vraag in dit specifieke geval is natuurlijk of het Beatrijs van Nazareth was die deze mystieke prozatekst schreef dan wel samenstelde. Zij zou dan in staat moeten zijn geweest om in twee verschillende registers over de manieren van minne te schrijven. Vooral voor de zevende manier, met zijn preektoon en zijn schriftcitaten, lijkt dat vrij onwaarschijnlijk voor een vrouw zonder theologische scholing. Vervolgens zou Beatrijs of iemand anders de verschillende stukken over de minne tot een serie van zeven manieren moeten hebben samengevoegd. De *Vita Beatricis* bevestigt dat Beatrijs zelf teksten voor persoonlijk meditatief gebruik heeft geschreven, waarbij ze naar alle waarschijnlijkheid verschillende (Latijnse?) bronnen heeft benut.[262.] Maar meditatieve schetsen voor eigen gebruik schrijven is nog wel iets anders dan het opzetten van een mystagogisch traktaat over de manieren waarop de godsliefde zich in de mens kan openbaren. Schrijvende vrouwen uit de Middeleeuwen stellen zich zelden op dit meer afstandelijke, mystagogische standpunt; zij zijn geneigd rechtstreeks vanuit hun religieuze ervaring te schrijven. In *Seven maniren van minnen* ontbreken verwijzingen naar dergelijke extatische toestanden nu juist.[263.] Er is dus gegronde reden om aan Beatrijs' auteurschap van Ls. 42 te twijfelen. Het minnetraktaat zou ook heel goed door een klerikale auteur met een pastorale taak in de *cura monialium* geschreven kunnen zijn.

Ten slotte vraagt de overleveringssituatie van Ls. 42 nog aandacht. De tekst is buiten H nog eenmaal binnen de *Limburgse sermoenen*-context overgeleverd, namelijk in handschrift W2. De tekst uit het Brabantse handschrift Vv wijkt op bepaalde punten van de *Limburgse sermoenen*-traditie af (zie boven). Het is onduidelijk hoe de kopiist van handschrift Vv aan de tekst van *Seven maniren van minnen* is gekomen, maar kennelijk ontleende hij zijn legger niet aan de *Limburgse sermoenen*-context (of maakte hij daarvan zelf een lichte bewerking?). *Seven maniren van minnen* is opgenomen in convoluutdeel II van handschrift Vv, samen met onder andere het pseudo-Eckhart-traktaatje *Dit sijn tekine eens vernuftechs gronts* en een dictum van Meister Eckhart zelf.[264.] Dit onderdeel van het handschrift onderhoudt in inhoudelijk opzicht blijkbaar banden met het Duitse taalgebied (in sommige delen van handschrift Vv zijn ook Duitstalige handen actief geweest, maar niet in deel II; zie § 4.1 en 4.6). Reypens en Van Mierlo struikelden enkele keren over een paar Duits aandoende vormen die in *Seven maniren van minnen* voorkomen, merkwaardig genoeg vooral in handschrift Vv. Aanvankelijk werden die verklaard uit een mogelijke Duitse herkomst van de tekst, maar toen Beatrijs van Nazareth als auteur was aangewezen, kwam die verklaring uiteraard te vervallen.[265.] Misschien moet de suggestie van een oostelijker herkomst van het fraaie traktaat over de zeven manieren van minne opnieuw in overweging worden genomen,

zeker nu de toeschrijving van Ls. 42 aan Beatrijs van Nazareth minder eenduidig is dan tot dusver werd aangenomen. Is het niet meer dan toeval dat de oudste tekstgetuige van *Seven maniren van minne* handschrift H met de *Limburgse sermoenen* is, dat een evidente band met de Middelhoogduitse letterkunde onderhoudt, en dat het volgens kenners beste handschrift Vv uit Brabant eveneens sporen van Duitse, wellicht Rijnlandse invloed vertoont?

2.9 Dbuec van den gesteleken winkelre *(Ls.* 43*)*

Waar verschillende van de toegevoegde *Limburgse sermoenen* niet een bijbeltekst als vertrekpunt nemen, begint *Dbuec van den gesteleken winkelre* met een duidelijk preekthema. Maar tegen de gewoonte van de samensteller van de *Limburgse sermoenen* in, wordt de Latijnse tekst hier niet gegeven. Ls. 43 begint met: *Ay sute joncfrouwen van Jherusalem, der coninc leitde mi in sinen winkelre* [= wijnkelder] *ende ordinerde in mi die caritate, dats die sute minne.*[266.] Dit preekthema is een compositie van verschillende Hoogliedfrasen. De basis wordt gevormd door de zin *Introduxit me in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem* ('Hij heeft mij binnengevoerd in de wijnkelder, hij ordende de liefde in mij'; Hoogl. 2, 4). Het substantief *rex* komt in dit Vulgaatvers niet voor, maar wel in het sterk gelijkende vers *Introduxit me rex in cellaria sua* ('De koning heeft mij binnengevoerd in zijn voorraadkamers'; Hoogl. 1, 3). De 'dochters van Jeruzalem' (*filiae Hierusalem*) komen in het *Canticum canticorum* weliswaar ook enkele keren voor, maar niet in relatie tot de beide genoemde verzen (Hoogl. 1, 4, 2, 7, 3, 5, 5, 8 en 5, 16).[267.] De auteur van *Dbuec van den gesteleken winkelre* stelde blijkbaar op vrij associatieve wijze een thema samen dat niet helemaal naar de letter, maar wel geheel in de geest van het Hooglied is. Wellicht was dat de reden dat hij zijn thema niet in het Latijn opgaf.[268.]

Door zijn publiek aan te spreken als jonkvrouwen van Jeruzalem, laat de auteur onmiddellijk weten dat hij van plan is een rollenspel op basis van het *Canticum canticorum* op te zetten.[269.] (Ik ga hier niet dieper op de inhoud van Ls. 43 in, want in § 3.1 wordt een parafrase van de gehele preek gegeven.) Het is verleidelijk om vanwege deze jonkvrouwenbeeldspraak ook aan een oorspronkelijk vrouwelijk publiek voor deze preek te denken, maar dat is misschien een brug te ver. Zeker in de twaalfde en dertiende eeuw konden ook monniken zich herkennen in de beeldspraak van het mystieke huwelijk, waarbij de menselijke ziel de bruid voorstelt. Trouwens, de vaak zo stipt werkende makers van handschrift H hadden *Dbuec van den gesteleken winkelre* uit hun verzameling kunnen weglaten als ze deze preek ongeschikt voor mannelijke

lezers vonden - en dat deden ze niet. Kennelijk bood Ls. 43 ook een nuttige les voor deze broeders, al spreekt het register dan van *een harde geestelic sermoen* (*ende een harde lanc*).[270.]

Het was de auteur van *Dbuec van den gesteleken winkelre* er duidelijk om te doen een mystiek georiënteerde preek te leveren, die zeker niet voor ieders oren bestemd was (zie § 3.2). Dat blijkt vooral in de tweede helft van zijn tekst, waar het beeldcomplex 'wijnkelder' aan een analyse onderworpen wordt. De bruid wordt door de koning in zijn wijnkelder binnengeleid, waar verschillende allegorische dienaressen een viertal speciaal bereide en gekruide dranken schenken. Achtereenvolgens zijn dat water van de bron, wijn, mede en kruidenwijn. Wie deze gekruide wijn genoten heeft, wil niets anders meer dan vrede met de Bruidegom. Wanneer deze staat van inkeer en ootmoed uiteindelijk is bereikt, ontvangt men van de koning zelf vijf 'lactuariën' of medicijnen, waarmee evenzovele aspecten van de mystieke genieting worden aangeduid: vrede, begeerte, verzadiging, dronkenschap en ten slotte het hoogste goed: een diepe rust. Ls. 43 begint dus op een tamelijk eenvoudig niveau, met een overdenking van wie Christus Koning is en wat zijn lijden voor de mensheid betekent, om uiteindelijk op het hoogste niveau van geestelijke eenwording te eindigen.

'Geestelijke dronkenschap' en 'mystieke wijnkelder' zijn veelgebruikte topoi in de mystieke literatuur van de dertiende eeuw. In de Latijnse levensbeschrijvingen van de religieuze vrouwen van Luik en Brabant komt het beeld van de geestelijke wijnkelder geregeld voor, bijvoorbeeld in de *Vita Beatricis* en de levensbeschrijving van Ida van Gorsleeuw uit Rameia.[271.] Ook de latere bisschop van Kamerijk, Guiard van Laon, refereert in zijn twaalf-vruchtenpreek *Et ex utraque parte* in het voorbijgaan aan deze wijnkelder, waarin 'wij' veel te weinig tijd doorbrengen en te weinig dronken worden.[272.] Dit krachtige beeld uit het Hooglied vond ook iconografisch neerslag, bijvoorbeeld in de *Rothschild Canticles*, dat ook een fraaie palmboomminiatuur bevat. Een opening in dit handschrift geeft op de linkerpagina met tekst onder meer de zinsnede *Introduxit me rex in cellam vinariam*, terwijl op de tegenoverliggende zijde de wijnkelder is afgebeeld.[273.]

> Er bestaat een tamelijk ruim verbreid dertiende-eeuws traktaat *Introduxit me rex in cellam vinariam*, dat op naam van Johannes van Sint-Johannes in Vineis staat.[274.] Het gaat inhoudelijk terug op het *Claustrum animae* van Hugo van Fouilly (die van 1152/53-1173 prior was van St. Laurent-au-Bois), een omvangrijk werk waarvoor de allegorie van het klooster van de ziel of het hart de ruggegraat vormt.[275.] Er bestond al in de Middeleeuwen grote verwarring over het auteurschap van deze teksten. Vermoedelijk is de tekst met als titel *Claustrum animae* en als incipit *Introduxit me rex in cellam vinariam*, die is opgenomen in het al vaker aangehaalde handschrift

> uit Ter Kameren, het werk van Johannes. De tekst is er opgenomen in het dertiende-eeuwse deel, dat vooral vrouwen*vitae* bevat.[276.] Ondanks de titel is de wijnkelderbeeldspraak in *Introduxit me rex in cellam vinariam* niet heel prominent. Deze tekst bouwt voort op het *Claustrum animae*; de wijnkelder (van het klooster) wordt hier opgevat als een *claustrum spirituale.* Ls. 43 onderhoudt, ondanks enkele oppervlakkige overeenkomsten, geen verband met de *Introduxit me*-traditie.[277.] Er bestaat overigens een Middelnederlandse vertaling van *Introduxit me*, waarvan alle drie bekende handschriften uit de vijftiende eeuw stammen.[278.]

Dbuec van den gesteleken winkelre is waarschijnlijk de oudste en zeker de uitvoerigste Middelnederlandse tekst over de mystieke wijnkelder. In de dertiende eeuw was het thema ook in de volkstalige literatuur niet onbekend. Dat blijkt al uit de terloopse manier waarop Ls. 40 een toespeling op dit motief maakte. Ook in het *Boec der minnen* wordt het beeldcomplex rondom de wijnkelder en de mystieke dronkenschap op een vanzelfsprekende wijze benut. Christus wordt in het eerste gedeelte voorgesteld als een huisman die vier allegorische wijnsoorten schenkt, terwijl in het tweede deel *des wijns dranc* geldt als de dertiende graad van contemplatie.[279.] Hadewijch is evenzeer met deze thematiek vertrouwd, want in haar twaalfde Strofische gedicht spreekt zij van de dronkenschap die de minne veroorzaakt.[280.] In later eeuwen werd het beeld van de wijnkelder in de Middelnederlandse geestelijke letterkunde kennelijk minder populair. Ook de latere overlevering van Ls. 43 is beperkt gebleven.

> Ls. 43 komt uitsluitend in corpushandschriften van de *Limburgse sermoenen* voor, behalve in H ook nog in Br1, f. 19r-29v en W2, f. 271v-299r.

Omdat het wijnkeldermotief in de Latijnse traditie tamelijk wijd verbreid is, staat de mogelijkheid open dat Ls. 43 werd bewerkt naar een Latijnse bron. Maar totdat er een rechtstreeks voorbeeld gevonden is, ga ik ervan uit dat *Dbuec van den gesteleken winkelre* een authentiek Middelnederlands werk is. Een van de argumenten daarvoor is het feit dat Ls. 43 een passage bevat die sterk overeenkomt met een tekstgedeelte uit Brief 18 van Hadewijch.[281.] Een gedeelte van deze Brief, waarin de ogen van de ziel (Minne en Rede) worden besproken, is geïnspireerd op een passage uit *De nature et dignitate amoris* van Willem van Saint-Thierry († 1148) waarin de zintuigen van de ziel worden besproken.[282.] De met Ls. 43 overeenstemmende passage uit Brief 18 is overigens niet direct op deze parafrase van Willem terug te voeren, maar vloeit wel voort uit het daar opgeworpen motief van de ogen van de ziel.

We plaatsen de beide passages uit *Dbuec van den gesteleken winkelre* en de Brief van Hadewijch naast elkaar. In het *Limburgse sermoen* verschijnt dit tekstgedeelte bij de bespreking van het derde punt dat de

minnende ziel - die inmiddels de zuivere drank van de hoogste contemplatie geproefd heeft - voor ogen moet houden, namelijk dat zij het heilig aanschijn van de Bruidegom moet aanschouwen.

> Oy sile, gin sult nit allene met verdronkenre pensingen vanden luttren drancke uwen amis bescouwen, mar gi sult in hem starkelic sien metten oegen der reinre pensingen, dats gi sult so hertelike ende meer dan hertelike altemale dor hem sien, soe dat doegen der pensingen bliven hangende in danschin ues [= van uw] lifs metten nagelen der bernender begerden. Dan alrist mogdi u verbliden metten guden sente Johanne Ewangeliste, die ontsliep op de borst Jhesu ende horde die heimelic wort die ontellic [= niet te vertellen] sin den volke, overmits die sute runinge [= influistering] dis heileges gestes.
> Gi sult starkelic op u lif sien, want di begerlic besiet dat hi mint, hi wert so onseghelic ontfenct dassin herte in hem selver wonderlike falgert [= faalt] onder die sute bordene der minnen ende wert ingetrect overmits dis stedeges levens der contemplatien, darse so grote sutecheit gesmact dasse alle dis vergit dat in ertrike begrepen es, ende penst dasse hars selfs liver derteg dusentech warven vertege eerse van der sutegheit keerde dar Cristus fůndament af es.[283.]

De minnende ziel moet dus niet alleen met van dronkenschap lodderige ogen naar haar lief opzien, maar ook met de doorschouwende blik van de rede. Pas dan ontvangt zij het privilege van Johannes, die aan Christus' borst mocht liggen en daar mocht horen wat de Heilige Geest hem influisterde.

Brief 18 van Hadewijch maakt geen gebruik van het allegorische kader van de mystieke wijnkelder waar de minnende ziel haar Bruidegom ontmoet. Dat betekent overigens niet dat de allegorie hier helemaal afwezig is, want in het eerste deel van de Brief wordt met het beeld van het rijk uitgelegd dat God niet zelf zijn rijk bestuurt, maar dat zijn dienaren hem vertegenwoordigen. De met Ls. 43 overeenstemmende passage vormt het slot van de Brief (ik cursiveer die tekstgedeelten die woordelijk en/of inhoudelijk overeenkomen):

> Aldus suldi met ghehelen leven Gode soe staerkeleke anestaren *metten* soeten *oghen* der enigher affectien, die altoes liefs pleghet na hare ghenoeghen. *Dat es, du salt soe herteleke*, ja vele *meer dan herteleke*, dinen lieven God ane *sien*, soe dat dine gheënichde *oghen* dijnre begherten *blive ane hanghende in dat anschijn dijns liefs metten* dore gaenden *naghelen der berrender* gherijnessen [= begeerte] die niet en cesseren [= ophouden]. *Dan alre eerst moechdi* rusten *met sente Janne die op Jhesus borst sliep.* Ende alsoe doen noch die ghene die in

> vrihede der minnen dienen: si rusten op die soete, wise borst ende sien *ende horen die heimelike worde die onvertelleec* ende onghehoert *sijn den volke overmids die soete runinghe des Heilichs Gheests*.
> *Du salt* altoes *staerkeleke sien op dijn lief* dattu begheers, *want die* anestaert *dat hi* begheert, *hi wort* ontstekelike *ontfunct*, soe *dat sijn herte in hem* beghint te *faelgerenne* [= falen] omme *de soete bordene der minnen. Ende* hi *wert in ghetrect overmids ghestadicheit* dies goeds *levens der contemplacien*, daermen Gode met altoes ane staert, soe dat minne altoes haer selven hem *soe suete smaken doet, dat hi al dies verghet dat in ertrike es ende penst* wat hem de vremde doen, *dat hi eer* CM *werf sijns selves verteghe* eer hi hem een poent liete ontbliven te werkene vanden dienste der werdegher minnen, *daer Christus fondament af es*.[284.]

De overeenkomsten tussen beide fragmenten kunnen niemand ontgaan, maar er zijn ook tal van kleinere en grotere verschillen te noteren. Om er slechts enkele te noemen: waar Hadewijch het heeft over *soeten oghen der enigher affectien*, spreekt het *Limburgse sermoen* van *oegen der reinre pensingen.* Beide soorten 'ogen' worden vervolgens in vrijwel gelijkluidende woorden omschreven. Een andere eigenaardigheid is het verschil dat beide teksten aanbrengen bij het aantal keren dat de minnende ziel zichzelf zou willen verloochenen eer hij de dienst aan Christus zou opgeven: dertigduizend tegenover honderdduizend keer. Vanwaar deze verschillen? Rob Faesen stelt vast dat Ls. 43 in de hier geciteerde passage een aan Hadewijch tegenovergesteld standpunt inneemt. Waar Hadewijch de begeerte in verband brengt met de minnedienst, die zij verricht uit liefde tot God, betrekt het *Limburgse sermoen* het verlangen vooral op de persoonlijke godservaring.[285.] Ondanks deze innerlijke tegenspraken kon er volgens Van Mierlo geen enkele twijfel over bestaan dat *Dbuec van den gesteleken winkelre* rechtstreeks aan Brief 18 ontleende.[286.] De niet geringe verschillen in woordkeus en zinsbouw tussen beide aangehaalde passages zowel als de afwijkende visie op de begeerte die uit beide teksten spreekt, laten die conclusie echter niet zomaar toe. De auteur van Ls. 43 zou het fraaie en goed lopende Middelnederlands van Brief 18 dan vrij ernstig verbasterd moeten hebben. Het lijkt waarschijnlijker dat Hadewijch en de auteur van Ls. 43 eenzelfde brontekst gebruikten, die ze elk aan hun eigen doelstelling aanpasten. De bewerking van Hadewijch was daarbij dan misschien geslaagder dan het origineel.

2.10 Dets dbuec van heren Selfarts regelen *(Ls.* 44*)*

Als het palmboomtraktaat het beste en *Van seven maniren van minnen* het mooiste van de *Limburgse sermoenen* is, dan is *Dbuec van heren Selfarts regelen* de aardigste om te lezen. De allegorie op het onwaardige klooster waaraan Ls. 44 zijn titel te danken heeft, vormt een van de spaarzame humoristische elementen in deze prekenverzameling, zij het dat ook hier de ondertoon uitermate ernstig is. De satire over de gemeenschap waar men de regel van heer Selfart (Zelf-hart) eerbiedigt, is ook voor de moderne lezer goed verteerbaar. Het valse klooster vormt overigens maar een klein onderdeel in een lange beschouwing over het ideale monastieke leven. De tekst is vermoedelijk gecompileerd uit verschillende onderdelen, maar heeft desondanks een herkenbaar eigen gezicht.

Dbuec van heren Selfarts regelen is opgezet als een dialoog tussen een leerling die geïnformeerd wil worden over het geestelijk leven, en een ervaren meester die op al zijn vragen antwoord weet. De tekst begint met een korte lofzang op God met al zijn goede eigenschappen, waarvan met name het geduld, de ootmoed en de minne worden genoemd. Daarna wordt onmiddellijk, met een vloeiende overgang, het nut van het stellen van vragen aan de orde gebracht. De leerling zegt:

> ‘Ay sekerlike, ets utermaten guet te horne van desen dogden. Nu vragdic gerne, constic wale vragen. Want mi segt dat mi van vragen wis werde. Drie denc lighen in der vragen: dirste es dat mi wete wis mi vrage, dander es wi dergene sie din mi vragt, ende terde ocht die sake nůt es dis mi vragt.’[287.]

Verderop in de tekst wordt de zin van het vragen nog een keer bediscussieerd:

> ‘Ay, nů lere mi vragen!’
> ‘Wilte leren vragen?’
> ‘Ja ic!’
> ‘So ganc vor een holen berch ende rup inwert. Nadien daste rups, dar na wert di gantwert [= geantwoord]. Also est metter vragen. Wilte mi vragen nutter saken, ic antwerdi gerne.’[288.]

Een zinvolle vraag, zo is de boodschap, lokt een nuttig antwoord uit. Natuurlijk is *Dbuec van heren Selfarts regelen* zo gearrangeerd dat er uitsluitend zinnige vragen worden gesteld.

Het zorgvuldig gearrangeerde dialoogkarakter van Ls. 43 is het cement dat een aantal min of meer op zichzelf staande onderdelen van deze tekst bij elkaar houdt. Het strak volgehouden gebruik van ‘Wechsel-

rede' doet soms bijna overdreven aan. Herhaaldelijk komen we sequenties tegen als deze:

> 'Van sulker saken wistic gerne.'
> 'Wiltůt weten?'
> 'Ja ic.'
> 'Ic wilt u segghen.'[289.]

In deze dialogische gedeeltes doet de auteur duidelijk moeite om spreektaal te gebruiken. De onverschilligheid van jonge mensen ten aanzien van hun eigen zieleheil wordt plastisch uitgedrukt door hun gedachten uit te schrijven:

> 'Ja, du best jonc ende starc, scone ende rike, wis ende wale geboren. Sulste di selver aldus verderven? Din auder muder starf doch selver! Laet een andren penitentien duen, du comster noch tide genuch tu. Plech dins selfs ende leide gut leven. Du magt noch lange leven ende dins willen vel hebben.'[290.]

Hoewel ook in veel andere *Limburgse sermoenen* spreektaal gebruikt wordt, vaak om de mondelinge sfeer van een preek te suggereren, is *Dbuec van heren Selfarts regelen* toch een stuk levendiger. Dat komt in de eerste plaats doordat deze tekst een dialoog is en preken monologen zijn, maar het lijkt soms ook alsof in Ls. 43 meer de 'taal van de straat' gebruikt wordt. In vergelijking met de symboolzwangere preken over de minneboomgaard of de mystieke wijnkelder is deze tekst zonder meer aardser te noemen.

Het eerste vragencomplex in Ls. 43 handelt over de hemel. De meester legt uit dat er in het hemelrijk een water ontspringt dat Minne heet; het verdeelt zich in zeven stromen, die een aantal essentiële deugden belichamen. De goede mens moet deze rivieren in de juiste volgorde afroeien: van Vrees en Biecht naar Schaamte, waarna uiteindelijk de stromen Rust en Troost bevaren kunnen worden. Het beginpunt blijkt de bron van Minne. De leerling, onder de indruk, vraagt dan of er ooit mensen zijn geweest die tot een kloosterorde behoren die deze weg hebben gemist. Anders dan hij dacht, blijken er heel wat te zijn die via Schaamte op de stroom van de Valse Troost uitkomen en zo via IJdelheid het klooster Eigen Wil bereiken. Daar eerbiedigt men de regel van heer Selfart. De watermetaforiek wordt doorgezet, want aan Eigen Wil ontspringen vijf wateren, te weten Hovaardij, Toorn, Gierigheid, Onkuisheid en Ongehoorzaamheid.

De waterbeelden worden nu verruild voor de allegorie van het klooster van heer Selfart. De toon van Ls. 43 wordt op dit punt uitermate

scherp. De dialoogvorm wordt goeddeels losgelaten: de meester vertelt over Selfarts klooster naar aanleiding van een vraag van de leerling, maar blijft daarna lange tijd aan het woord. Hij beschrijft de gang van zaken in het klooster Eigen Wil door zijn bewoners op onbarmhartige wijze te typeren. Eerst komen de ambtsdragers aan de beurt. Ze dragen moeilijk vertaalbare, maar niettemin veelzeggende namen: de abt van dit klooster is *Quaetkint*, de prior heet *Sonderdogt*, de koster is *Cleper van den werelde* en als zangmeester treedt *Kivenere* op - *als hem sin overste iet heit duen dat weder sinen wil es, so begint hi te kiven ende te sengen een honsmesse dir enen jode verdriten mach.*[291.] Daarna volgen de conventsbroeders, met al even fraaie 'telling names': *Druchdiselven, Clotere*, *Agtersprake* enzovoort. Aan het hoofd van dit convent staat broeder *Heerch* - wat vermoedelijk 'hoogmoedig' betekent - maar die heeft het veel te hoog in zijn bol.[292.]

> Ende als hi deen been over dander legt ende begint te seghen van sinre heerschapheit, wie ric ende van wat geborden hi ware ende wat heerheide hi hadde ende welc een ambagtsman hi ware ende wat hi dreve in der werelde - mar bedder die wile [= besteedde hij die tijd maar aan gebed], het war hem vele nůtter.[293.]

Zo worden de volgelingen van heer Selfart in al hun verdorvenheid neergezet, tot en met de broeders *Weenwoers* (?) en *Clap Onnutte*, die namens het convent de wereld intrekken om al predikend nieuwe broeders te werven.

Na de allegorie van het foute klooster wordt de vraag- en antwoordstructuur van *Dbuec van heren Selfarts regelen* weer opgepakt. De leerling vraagt hoe men zulke kwalijke broeders kan herkennen en hoe men hen weer op het goede spoor kan zetten. De meester geeft een serie beschouwingen ten beste die zich groeperen rondom de vraag hoe men het zuivere kloosterleven verkrijgt. Daarbij krijgt de leerling enkele pijnlijke lessen in zelfkennis. Hij leert in te zien dat zijn eigendunk groot is, terwijl hij eigenlijk geen knip voor de neus waard is. Zo meent hij ten onrechte dat hij mooi is.

> 'Ay, nů sege mi dog: war ombe ben ic onscone, want mi dogte dat ic harde scone ware?'
> 'Dogdi dis?'
> 'Jaet.'
> 'Nu pruve dan an di selver! Du best overtrect met eenre hut [= huid] ende wat dar onder es dats onscone. Pruve! Wat gaet di uten oegen, uter nasen, uten monde, uten oeren? Ic swige dis, dat grover es. Dus magte weten de scoenheit van den vlesche.'[294.]

Via dit soort omwegen over de treurige staat van de mens komt Ls. 43 steeds weer uit bij de vraag: Hoe weet ik wat het juiste klooster is en waaraan herken ik dat? Een van de laatste vragen die wordt opgeworpen, is wat iemand moet doen als hij ontdekt in een onwaardig klooster te leven. De meester bezweert zijn leerling dat, wanneer men in zo'n geval enkele verantwoordelijke functionarissen op die misstanden wijst, de zaken zeker ten goede zullen keren. Maar alleen al het feit dat hij de allegorie van heer Selfart in zijn betoog had ingelast, wettigt een zo groot vertrouwen eigenlijk niet.

Dbuec van heren Selfarts regelen is een 'Fremdkörper' binnen het corpus van de *Limburgse sermoenen.* Minder nog dan de traktaatachtige teksten die als preken zijn ingekleed, kan Ls. 44 voor een sermoen doorgaan. Toch wordt deze dialoogtekst in het register van handschrift H omschreven als *harde gude leringe ende een lanc sermoen.*[295.] Maar als we nog eens in herinnering roepen dat de *Limburgse sermoenen* zijn op gezet als een voorleesboek, wordt de kwalificatie uit het register een stuk duidelijker. De opgenomen teksten moesten geschikt zijn om voor te lezen - en kregen daarom soms meer een preekvorm. *Dbuec van heren Selfarts regelen* was, dankzij zijn dialoogkarakter en zijn levendig taalgebruik, bij uitstek geschikt om voor te lezen.

Waar voor de meeste van de toegevoegde *Limburgse sermoenen* een Middelnederlandse oorsprong zeer waarschijnlijk is, staat voor *Dbuec van heren Selfarts regelen* wel vast dat het een vertaling van het Middelhoogduitse *Herr Selbharts Regel* is.[296.] Handschrift H is op dit moment weliswaar de oudste tekstgetuige, maar vrijwel de gehele verdere overlevering is Duits. Getuige het handschrift uit Erlangen, dat van omstreeks 1300 dateert, heeft ook *Herr Selbharts Regel* een oude geschiedenis. Bovendien blijkt Herr Selbhart in de Middelhoogduitse literatuur geen onbekende. Hugo von Trimberg verwijst in de proloog van *Der Renner*, voltooid in 1300, al naar deze twijfelachtige figuur: *Die knehte leest her Selphart / Die vor ir mouter wâren zart.*[297.] En de vijftiende-eeuwse franciscaan Johannes Pauli kon in zijn achtste preek nog steeds de Sarabieten, geestelijken van twijfelachtig allooi, brandmerken met een eenvoudige verwijzing naar deze dubieuze figuur: *Die leptend in Sant Selberts orden, warent falsch und bös glichsner.*[298.] Vermoedelijk is een afschrift van *Herr Selbharts Regel* meegelift met de bundel *Sankt Georgener Predigten* die de basis vormde voor de vertaalde *Limburgse sermoenen.*[299.]

> *Dbuec van heren Selfarts regelen* komt in het Middelnederlands verder alleen voor in Br1, f. 156-165v. De Middelhoogduitse overlevering omvat volgens Robert G. Warnock de volgende handschriften (waarvan er diverse corpushandschriften van de *Sankt Georgener Predigten*-traditie zijn): hs.

> Erlangen, Universitätsbibliothek, cod. 292, f. 228va-229va (alleen de allegorie van het kwalijke klooster; ca. 1300, Middelfrankisch); hs. z, f. 188ra-194rb (vroege 15e eeuw; Alemannisch); hs. Sa, f. 262r-278v (1456; Alemannisch); hs. St, f. 19r-20v (excerpt; voor 1462; Westzwabisch). Warnock onderscheidt een tak *Y, waartoe de handschriften H en Erlangen en de *Baumgarten geistlicher Herzen* (zie hieronder) behoren, en een tak *Z, die de overige drie handschriften omvat.[300.] De overlevering van *Herr Selbharts Regel* is minder nauw verbonden met de *Sankt Georgener Predigten* dan Warnock dacht; zo is de tekst in het belangrijke handschrift Z later bijgebonden, terwijl de handschriften Sa en St uitgesproken laat zijn. Niettemin, voorlopig filologisch onderzoek door Kurt Otto Seidel wijst uit dat Warnocks tweedeling wel zinvol is. Er is een oudere tekstfase (*Y bij Warnock), die de handschriften H en Erlangen en de *Baumgarten* omvat, maar die toch bewerkingssporen vertoont. De drie tekstgetuigen uit *Z gaan op de oorspronkelijke tekst van *Herr Selbharts Regel* terug, waarbij Sa de meest zuivere tekst lijkt te geven.[301.]

Een ander, misschien nog overtuigender argument voor de Middelhoogduitse achtergrond van *Dbuec van heren Selfarts regelen* vormt de omstandigheid dat een groot gedeelte ervan is verwerkt in de *Baumgarten geistlicher Herzen.*[302.] De *Baumgarten* moet zijn ontstaan in de periode 1270-1290, gezien het beeld van de overlevering in Oost-Zwaben (de regio-Augsburg). Deze tekst is een compilatie van circa tweehonderd passages van diverse aard, die in een betrekkelijk los verband bijeen zijn gebracht. Tot de belangrijkste bronnen voor deze compilatie behoren de Latijnse en Duitse preken en traktaten van de minderbroeders Berthold van Regensburg en David van Augsburg. Onder meer vanwege het krachtige stempel dat franciscaanse bronnen op de *Baumgarten geistlicher Herzen* drukken, wordt de tekst zelf ook in dat milieu gesitueerd. Als plaats van ontstaan komen de kringen rondom David van Augsburg en het minderbroederklooster in die stad wel het meest in aanmerking.[303.]

> De *Baumgarten geistlicher Herzen* is een compendium van allerhande teksten en tekstjes. De eclectische aard van deze tekst wordt wel aangemerkt als een typerende eigenschap van de vroege franciscaanse literatuur in het Duits. Dit tekstvormingsprincipe treedt bijvoorbeeld ook op in de volkstalige geschriften van David van Augsburg.[304.] Maar ook elders, bijvoorbeeld in de *Heilige Regel des vollkommenen Leben*, uit dezelfde periode, maar van cisterciënzer herkomst. Het lijkt er dus eerder op dat de geschiedenis van het volkstalig geestelijk proza begint met het bijeenbrengen van losse stukken en fragmenten in een samenhangend verband.[305.] Het samenstellen van grote verzamelingen van zelfstandige prozateksten zoals de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* kan dan worden beschouwd als een stap verder in de richting van een zelfstandige prozaliteratuur.

Drie kapittels van de *Baumgarten geistlicher Herzen* vallen grotendeels samen met drie tekstgedeelten uit *Herr Selbharts Regel*, die samen ongeveer de helft van die tekst beslaan.[306.] Gezien het compilatiekarakter van de *Baumgarten* moeten we haast wel aannemen dat het deze tekst is die aan *Herr Selbharts Regel* ontleent. Dat betekent dat de *terminus ante quem* voor *Herr Selbharts Regel* zou moeten worden opgeschoven tot vóór de periode 1270-1290, toen de *Baumgarten* ontstond. De ontlening aan *Herr Selbharts Regel* enerzijds en de sterk franciscaanse inslag van de *Baumgarten* anderzijds leiden vanzelfsprekend tot de vraag of de tekst over Selfart niet ook uit kringen van (Augsburgse) minderbroeders afkomstig is.[307.] Als een eclectische structuur daarvoor een argument mag zijn, dan kunnen we in ieder geval vaststellen dat *Herr Selbharts Regel* in dat opzicht een vergelijkbaar karakter heeft. In deze tekst worden immers een allegorie over de waterstromen der minne, een allegorie over een vals klooster en een serie korte beschouwingen en reeksen van gedenkwaardige punten samengebracht binnen het grotere raamwerk van een leergesprek. Het opvoeren van de broeders *Weenwoers* (het Duits heeft *Itelspot*) en *Clap Onnutte* als bewoners van heer Selfarts klooster mag misschien worden opgevat als onverhulde franciscaanse zelfkritiek. Het uitzenden van rondtrekkende predikers die proberen nieuwe medebroeders te werven was immers typerend voor de franciscanen en sommige kleinere bedelorden.[308.]

> Dat in ieder geval de kloostersatire al vroeg een zelfstandig leven heeft geleid, bewijst handschrift Erlangen van omstreeks 1300, waarin het verhaal over Herr Selbhart en zijn klooster los voorkomt. De tekst draagt daar het merkwaardige opschrift *Regula Selphardi non ordinis est Berenhardi.*[309.] Het was kennelijk nodig om te benadrukken dat Selfart geen cisterciënzer was. De kloostersatire is de enige Middelhoogduitse tekst in dit handschrift, dat verder de Latijnse *Sermones ad religiosos* (!) van de franciscaan Berthold van Regensburg bevat. De kloostersatire is hier dus overgeleverd in een franciscaanse context.

Uit het volgende dialoogje blijkt dat de auteur, waar het om kritiek op de kloosterorden gaat, man en paard durfde noemen:

> ‘Nu berigt mi vort: es enech gordent mensche die desen wech misse?’
> ‘Jaet, vele.’
> ‘Wie mach dat wesen?’
> ‘Dis berigt ic di aldus. Welken tit si comen sin ter vrogten ende souden varen din regten wech metten rouwe in die bigte, so ontmutse donselech water van scamen ende drifse weder in een ander water, heit Valsch troest. Dar in varense alsic di besceiden wille.’
> ‘Nu berigt mi in welken levene dese mogen wesen.’
> ‘In welken?’

> ‘Ja.’
> ‘Ic wane in allen levene.’
> ‘Ami, wat segste? So ontsie ic mi datter in swarten clostren vel [= veel] sic, ende in sulken andren levene die noit vor scame ter regter bigten en quamen.’
> ‘Dats waer.’[310.]

Met de *swarten clostren* worden ongetwijfeld benedictijnenkloosters bedoeld, waar men immers zwarte pijen pleegt te dragen. In handschrift Z worden in dezelfde passage naast de benedictijnen ook de predikheren, de minderbroeders, de ‘grauwe monniken’ en de Duitse orde genoemd.[311.] Vermoedelijk kwam deze passage al voor in de oerversie van *Herr Selbharts Regel*, want ook in handschrift Sa, dat de beste tekst levert, is ze verwerkt.[312.] In de andere teksten uit de *Y-groep, handschrift Erlangen en de *Baumgarten geistlicher Herzen*, komt deze frase niet voor, zodat ander oud vergelijkingsmateriaal ontbreekt. Het blijft onduidelijk waarom de vertaler van Ls. 44 op deze plek alleen de zwarte monniken opvoert. Had hij op die oude orde misschien extra veel kritiek?[313.] In dat geval zouden we de maker van de *Limburgse sermoenen* niet onder de benedictijnen hoeven zoeken (tenzij het hier om een pittig stukje zelfkritiek zou gaan). Maar de waarde van dit soort observaties blijft beperkt zolang de tekstgeschiedenis van *Herr Selbharts Regel*, zowel in het Middelhoogduits als in het Middelnederlands, niet grondiger is onderzocht.[314.]

In *Het gilde van de blauwe schuit* rekende Herman Pleij de allegorie over heer Selfart tot de literatuurcategorie van quasi-orden en schijnregels die vooral in de stedelijke cultuur van de late Middeleeuwen floreren. Pleij dateert de tekst in de vroege vijftiende eeuw, maar stelt vervolgens vast dat de kloostersatire van heer Selfart vergeleken met andere parodistische teksten over tegenwerelden een opvallend gebrek aan ironie vertoont.[315.] In de sproke *Vanden covente* bijvoorbeeld, opgetekend in het handschrift-Van Hulthem van omstreeks 1400, neemt een cynische auteur jongere zonen van adellijke afkomst op de hak, die weliswaar kloosterlingen zijn, maar in hun kloosters op zo groot mogelijke voet trachten te leven.[316.] Daartegenover legt *Dbuec van heren Selfarts regelen* een grote ernst en een diepe zorg om de zuiverheid van het kloosterleven aan de dag. De discrepantie die Pleij meent waar te nemen, laat zich eenvoudig oplossen door de datering van *Herr Selbharts Regel*, dat uit de tweede helft van de dertiende eeuw moet stammen. De ironische en spotlustige literatuur die zo kenmerkend is voor het stedelijk leven in de Middeleeuwen, moest zich toen nog grotendeels ontwikkelen. *Dbuec van heren Selfarts regelen* hoort dus in een oudere cultuurperiode thuis, die minder dubbelzinnig en cynisch was. De auteur van

Ls. 44 is geen buitenstaander die een kerkelijke instantie bekritiseert, maar een clericus die door middel van satire zijn eveneens uit clerici bestaande publiek tot een diepere vroomheid en een zuiverder kloosterleven wil aanzetten. Dankzij de vertaler van de *Limburgse sermoenen* - want het lijkt mij alleszins waarschijnlijk dat *Herr Selbharts Regel* en de *Sankt Georgener Predigten* dezelfde vertaler hebben - beschikt de Middelnederlandse literatuur dus ook over een kloostersatire uit dit heel vroege tijdvak.[317.]

> In de geestelijke letterkunde van de twaalfde en de dertiende eeuw zijn kloosterallegorieën bepaald geen ongewoon verschijnsel. In verband met Ls. 43 kwamen het *Claustrum animae* en het daarvan afgeleide *Introduxit me rex in cellam vinariam*, al ter sprake, die beide tot dit teksttype behoren (zie § 2.9). In de *Vita Beatricis* is een meditatieve oefening van Beatrijs van Nazareth weergegeven waarin ze haar hart als een klooster inricht.[318.] Er bestaat ook een Oudfranse tekst waarin *l'abaie dou Saint Esperit* wordt beschreven; dit werk wil een geestelijk klooster bieden voor hen die niet daadwerkelijk kunnen intreden.[319.] Maar bij al deze voorbeelden gaat het om het leven in voorbeeldige kloosters, en niet om satires die juist alles wat onwaardig is benadrukken.[320.] *Herr Selbharts Regel* blijft tegen deze achtergrond een uitzonderlijke tekst.

2.11 Dets van der heilger selen *(Ls.* 45*)*

Deze mystieke preek begint met een Latijns schriftwoord: *Anima mea liquefacta est ut dilectus locutus est et cetera* (‘Mijn ziel smolt toen hij sprak’; Hoogl. 5, 6).[321.] Uit de daarop volgende Middelnederlandse vertaling blijkt dat het *et cetera* niet voor niets geschreven werd, want het feitelijke thema omvat enkele verzen (Hoogl. 5, 6-8):

> Min sile es ontoit [= ontdooid] sent min vrint te mi sprac. Jc sugten ende en vans nit. Ic ripen ende hin antwerde mi nit. Si vonden mi, de huden [= wachters] van der stat. Si slugen mi ende wonden mi. Si namen mi minen mantel, de huden van der muer. Dogter van Jherusalem, verkundeget minen vrinde dat ic quele van sinre minnen.[322.]

Het smartelijke zoeken van de bruid uit het Hooglied naar haar geliefde, vormt het leidmotief van Ls. 43. Dit lange thema wordt in vier frasen verdeeld, die in de loop van de preek verklaard worden, zij het niet op heel systematische wijze. Het betreffende tekstgedeelte wordt steeds met behulp van de Latijnse beginwoorden in herinnering geroepen, waarna de volledige tekst alleen in het Middelnederlands gegeven wordt. Dat gebeurt overigens ook bij het aanhalen van bijbelse of andere argumenten.

Maar voordat de auteur aan de uitleg van zijn bijbeltekst begint, staat hij even stil bij de behoeften van zijn toehoorders. Hij heeft een publiek voor ogen dat bestaat uit *volkomen lide*, die men geen lichte kost kan voorschotelen. Hij zal *gestelik leringe* moeten verschaffen, aangezien zijn toehoorders niet in het vlees, maar in de geest willen wonen. Zij willen *der gesteliker brut* navolgen, die zegt: 'Mijn ziel smolt toen hij sprak'.[323.] Het begrip *gestelik* dat binnen deze context enkele keren wordt toegepast, verschijnt veel vaker in de *Limburgse sermoenen*, in verschillende samenhangen. In het register op handschrift H worden de sermoenen Ls. 5, Ls. 26, Ls. 39, Ls. 41-43 en ook Ls. 45 als (*harde*) *geestelic* getypeerd. Dat betekent in ieder geval dat het om preken met een abstracte inhoud gaat, die niet voor iedereen zomaar te doorgronden zijn. Alleen al gezien de thematiek van de toegevoegde *Limburgse sermoenen* in dit rijtje is er wat voor te zeggen om dit *geestelic* ongeveer gelijk te stellen met ons moderne begrip 'mystiek'.[324.] Dat geldt ook voor *Dets van der heiliger sielen.* Ls. 45 biedt zeer hooggegrepen stof, niet geschikt voor gewone leken. Het publiek van deze preek kan zich kennelijk rechtstreeks met de smachtende bruid uit het Hooglied identificeren.

Ls. 45 gaat verder met de boodschap dat zij die volkomen willen leven, met de bruid moeten zeggen: 'Mijn ziel is ontdooid sinds mijn vriend met mij sprak.' De mannelijke figuur uit het Hooglied wordt dus als *vrint* aangeduid - terwijl we in andere *Limburgse sermoenen* geregeld explicietere benamingen als *amis* of *brudegom* tegenkomen - en de vrouw als vriendin (en dus niet als bruid). De preek legt, misschien ten overvloede, in het kort de spelregels nog eens uit: de vriendin staat voor de heilige ziel en de vriend voor onze Heer. Daarna wordt vrij omstandig, met behulp van schriftplaatsen, betoogd dat de vriend zijn vriendin op drie manieren kan toespreken: via predikers, via zijn geschriften (de bijbel en de canon) en via *inge gratie* [= innerlijke genade]. Deze laatste vorm is saillant, want dit veronderstelt bij het publiek onmiddellijke bekendheid met de mystieke ervaring.[325.] Het medium van de innerlijke genade wordt dan ook het uitgebreidst toegelicht, met behulp van een uitspraak van Job: *Te mi es gesegt tferholne wort ende min oere hevet verstaen* (Job 4, 12: 'Heimelijk sprak iemand tot mij, fluisterde mij iets in het oor').[326.] Job kreeg door de Heilige Geest een 'verborgen woord' ingefluisterd. Dit nu, zo stelt de auteur van *Dets van der heiliger sielen*, is de inwendige genade, die het menselijk hart verheft en die de vleselijke begeerte doet verdwijnen ten gunste van een verlangen naar de hemel. De manier waarop deze derde manier wordt geïntroduceerd, doet haast vermoeden dat de auteur meende dat deze mystieke weg voor alle toehoorders van Ls. 45 open stond.

De auteur van Ls. 45 stelt naar aanleiding van deze derde vorm van

spreken het wereldse tegenover het geestelijke. *Die werelt mint dat vleschelic es, ende der heilge geest es gestelic.*[327] Op dat onderscheid voortbordurend legt hij uit dat het *dese gestelic runinge* [= influistering] was die het hart van de vriendin ontdooide. Zo komen we weer bij het uiteindelijke thema van Ls. 43 uit. De ietwat merkwaardige vertaling van het Latijnse *liquefacta* met *onttoit* - we zouden eerder 'smelten' verwachten - wordt hier begrijpelijk. De auteur stelt namelijk het koude, bevroren hart tegenover het ontdooide. De godloochenaar Petrus en de zondares Maria Magdalena hadden bevroren harten, omdat ze de heimelijke innerlijke stem niet konden of wilden horen. Maar toen God hen innig toesprak, smolten hun harten.

Vanaf dit punt volgt *Dets van der heilger selen* zijn Hoogliedthema op de voet. Het wordt in vier gedeelten ontleed die nu in het Latijn én in vertaling worden aangehaald, en die daarna worden toegepast op de thematiek van het ontdooide hart. Daarbij wordt, zoals vrijwel overal in de *Limburgse sermoenen* en de *Sankt Georgener Predigten*, veel aandacht besteed aan concrete elementen in de bijbeltekst die zich laten allegoriseren. Zo worden de wachters op de muren van de stad gelijkgesteld met predikers en prelaten, die hun leven over moeten hebben voor degenen die aan hun pastorale zorg zijn toevertrouwd. De wapens waarmee deze wachters zijn uitgerust, zwaard en pijl, worden weer aan andere toepasselijke bijbelteksten ontleend. Paulus stelt immers Gods Woord gelijk met het zwaard van de geest (Ef. 6, 17), terwijl David in de Psalmen spreekt van scherp gepunte pijlen (Ps. 45, 6). Op deze manier wordt een web van bijbelplaatsen geweven - verwijzingen naar kerkvaders ontbreken in dit sermoen geheel - met behulp waarvan Ls. 45 de heilige ziel aanspoort om Christus in haar hart toe te laten.

Zo wordt het hele thema frase voor frase belicht, vooral vanuit het oogpunt van de derde manier, waarbij de vriend zijn vriendin heimelijk toespreekt. In de afsluitende exhortatie wordt de andere rode draad in Ls. 45, de koud-warm-beeldspraak, mooi volgehouden:

> Aldus hebdi gehort de grote begerde van der minnender brut ende den ernstaggen dinst der engele ende den suten troest sbrudegoms. Nu keert weder tuwen herten, ende en laetse nit bevrisen in hare tracheit, verwermse metten vure der ontfencder devotien, verweckerse met starker compunctien, rigtse op in begertliker minnen, slutse jhegen allen wereltliken commer, soe dat u boden mogen seghen tuwen vrinde, metter gesteliker brut, dat gi quelt van sinre minnen.[328]

De ziel moet haar kamer gereedmaken, zodat ze de bruidegom, als hij komt, waardig kan ontvangen. Daarom dient haar hart altijd ontbrand te zijn in liefde.

Dets van der heilger selen is een preek met een hoog abstractieniveau, zoals de auteur van meet af aan duidelijk maakt. Ook de vele Latijnse citaten die hij opneemt, bewijzen dat. Opmerkelijk zijn verder de regelmatige reflecties op het ambt van de prediker en de taak die de geestelijkheid heeft bij de begeleiding van minnende zielen. De auteur treedt hier als het ware in discussie met zijn publiek en licht de bestaande verhoudingen toe (zie § 3.2). Over de literair-historische achtergronden en de herkomst van Ls. 45 valt vrij weinig te zeggen. Het lijkt mij niet uitgesloten dat dit sermoen op een Latijns voorbeeld teruggaat, maar noodzakelijk is dat allerminst. De meeste *Limburgse sermoenen* halen immers een behoorlijk hoog niveau, terwijl voor slechts één tekst een Latijnse parallel gevonden is. Vooralsnog kennen we *Dets van der heilger selen* alleen in Middelnederlandse vorm. Wel moet worden overwogen of Ls. 45 niet een Duitse achtergrond heeft. J.H. Kern meende dat alle *Limburgse sermoenen* vertalingen uit het Middelhoogduits waren, waarmee hij zeker ongelijk had. Maar in Ls. 45 wist hij een aantal vormen aan te wijzen die onnederlands aandoen en die goed vanuit een Duitse achtergrond verklaarbaar zijn.[329.] Maar tot dusver is er geen Duitstalige voorbeeldtekst voor *Dets van der heilger selen* gevonden.

> Ls. 45 is buiten H nog driemaal overgeleverd, steeds in corpushandschriften, namelijk in Am, f. 177va-18IVb, BI, f. 75r-78r en Br1, f. 29v-35v. De tekst was dus in het stadium H* al voorhanden.

2.12 Dets wie onse vrouwe een besloten boegart es *(Ls.* 46*)*

Ook het voorlaatste van de zestien toegevoegde *Limburgse sermoenen* maakt volop gebruik van het beeld van de boomgaard. Anders dan in de voorgaande preken wordt het thema hier niet rechtstreeks, maar via de omweg van de liturgie aan de bijbel ontleend, namelijk aan een antifoon: *Hortus conclusus est, etc. Dese anthyphene sinct die heilge kerke int ere der hoger vrouwen, dir hoegheit dengle loven, ende wonderen sich hare werdecheit.*[330.] In de monastieke traditie was het niet ongebruikelijk om over liturgische frasen te preken; dat lag zelfs voor de hand, aangezien de kloosterpreek zelf ook deel uitmaakte van de liturgie.[331.] Voorzover is na te gaan is Ls. 46 (wellicht samen met Ls. 48) het eerste Middelnederlandse sermoen op een liturgisch thema. Vermoedelijk wordt hier verwezen naar *Hortus conclusus est, Dei Genetrix, hortus conchisus, fons signatus*, de bekende antifoon uit de liturgie van het feest van Maria Tenhemelopneming.[332.] De auteur van Ls. 46 mocht ervan uitgaan dat zijn publiek deze op het Hooglied geïnspireerde frase van buiten kende, dankzij een jarenlange ervaring met het zingen van het officie.

De antifoon uit het Maria-officie is de aanleiding tot de opmaat van

Ls. 46, die bestaat uit een korte lofprijzing van de moeder Gods. De auteur maakt van de gelegenheid gebruik om hier zijn bescheidenheid te tonen: als zondaar is hij onwaardig om over Maria te spreken, maar niettemin, hij zal niet zwijgen en overal haar lof zingen. Hij doet dat door met Salomo te zeggen: *Ortus conclusus, fons signatus* ('Een gesloten tuin, een verzegelde bron'; Hoogl. 4, 12). Daarmee belanden we dan bij het bijbelse thema van zijn preek en kunnen we ook dit *Limburgse sermoen* onderbrengen bij de teksten die op het Hooglied zijn geïnspireerd. Maar hier is het niet zozeer de minnende ziel, maar Maria die de rol van de bruid vervult.

Wi lesen van vier boegarden, stelt de auteur, en vervolgens demonstreert hij met behulp van bijbelplaatsen welke deze boomgaarden zijn en wat ze inhouden. De 'gehoorzame boomgaard' is het hemelse paradijs, dat men alleen door gehoorzaamheid bereiken kan; de 'algemene boomgaard' is de heilige Kerk, die op aarde gevestigd is; de 'bijzondere boomgaard' is de ziel van ieder goed mens, in wie God wonen kan; de 'speciale boomgaard' is *der besloten boegart ende der besigelt borne, dar wi bi verstaen Marien, de muder ons heren.*[333.] De gehoorzame boomgaard, de eerste, wordt in slechts enkele regels omschreven, maar voor iedere volgende boomgaard is wat meer plaats ingeruimd. Daarbij wordt de boomgaardbeeldspraak zo goed mogelijk volgehouden. Zo zijn Paulus en de andere apostelen, maar ook de patriarchen en de profeten, bomen die groeien in de 'algemene boomgaard' van de Kerk. In deze boomgaard ontspringt de stroom van de schrift, en de vier rivieren die er doorheen vloeien zijn de evangelisten.

Ook de 'bijzondere boomgaard' van iedere ziel waarin God een woonplaats vindt, wordt met bomen en planten aangekleed. Uitgangspunt is het Hoogliedvers *Decendi in ortum meum et cetera. Ic ginc in minen boegart dor te sinne dappele van der dellen* ('Ik daalde af naar de notentuin om de vruchtbomen van het dal te zien'; Hoogl. 6, 10).[334.] De Heer wandelt door zijn tuin en kijkt hoe de gewassen erbij staan. Hier groeien onder andere de bomen der ootmoed, barmhartigheid en minne. Veel belangstelling heeft hij ook voor de bloemen die er groeien: de rozen van de martelaren, de violen van de belijders en de lelies van de maagden. Vooral aan de lelies beleeft de Heer veel genoegen, zo betoogt de auteur van *Dets wie onse vrouwe een besloten boegart es.* Het zijn met name de maagden die hem voeden, want zij vertegenwoordigen bij uitstek de deugden van gerechtigheid en barmhartigheid. Zalig zijn de maagden die hem 's ochtends ontbijt verschaffen en 's avonds souper serveren, maar nog heiliger zijn zij die hem doorlopend voeden.

De meeste aandacht gaat in Ls. 46 uit naar Maria, de 'speciale boomgaard'. Haar twee meest navolgenswaardige eigenschappen worden uit het Hoogliedthema van Ls. 46 afgeleid, ook hier via botanische

beeldspraak. De auteur wil slechts twee bomen uit de speciale boomgaard voorstellen, namelijk die van de ootmoed en de maagdelijkheid. Daarna past hij het epitheton *hortus conclusus, fons signatus*, dat aan Salomo wordt toegeschreven, op Maria toe. Zij is een besloten tuin omdat haar de goddelijke genade ten deel viel, waardoor werd bewerkstelligd dat Maria nooit enige doodzonde beging. En zij is een verzegelde bron omdat zij Christus maagdelijk heeft ontvangen en ook daarna maagd gebleven is.

Van deze laatste deugd van Maria, het hoofdthema van zijn sermoen, springt de auteur van *Dets wie onse vrouwe een besloten boegart es* over naar de slotbeschouwing, waarin hij zijn toehoorders oproept tot een grotere en diepere Maria-devotie. *Eertse dan, gi megde!*, zo luidt het.[335.] En Maria vereert men het beste door maagdelijk te leven. Wie naast de boom der kuisheid bovendien nog de boom der ootmoed in zijn (haar) hart plant, richt een plaats in waar Christus graag in de schaduw zal willen verblijven. Zo wordt Christus geestelijk in u geboren, dankzij de minne, die gestalte krijgt in goede werken. Maar eenmaal geboren moet hij ook gevoed worden. Men spijzigt hem met geestelijk voedsel: geef hem enerzijds de borst van de compassie en anderzijds de borst van de geestelijke blijdschap. Overigens, jongeren en beginnelingen hebben deze borsten nog niet, want Salomo zegt: *Soror nostra parvula est et ubera non habet* ('Onze zuster is klein en heeft geen borsten'; Hoogl. 8, 8).

Vooral het slotgedeelte van Ls. 46, waarin de toehoorders als *megde* worden getypeerd, maakt wel zeer sterk de indruk voor een kring van vrouwelijke religieuzen geschreven te zijn. Maagdelijkheid, één typisch vrouwelijke deugd in de Middeleeuwen, is ook het leidmotief in *Dets wie onse vrouwe een besloten boegart es.* De auteur heeft bovendien een voorkeur voor Hoogliedcitaten waarin van een *soror* sprake is. Het perspectief van Ls. 46 is opmerkelijk vrouwelijk, ook als we in aanmerking nemen dat binnen de bruidsmystieke context dit soort beeldspraak voor monniken niet ongewoon was. Ook de volgende passage wijst duidelijk in die richting: *Weretlic lide sinse sculdech te lovene, gestelic lide sinse sculdech te loven, mar bovenal sinse de megde sculdech te lovene.*[336.] Van de drie categorieën leken, geestelijken en maagden zijn vooral de laatsten lof verschuldigd aan Maria, het symbool van de kuisheid. Voor deze laatste categorie moet Ls. 46 zijn geschreven. Desondanks werd *Dets wie onse vrouwe een besloten boegart es* in handschrift H opgenomen. Kennelijk had deze tekst ook voor broeders met een geestelijke leefwijze voldoende relevantie. Maar in de vijftiende-eeuwse overlevering van Ls. 46 vinden we dit *Limburgse sermoen* alleen nog in vrouwenmilieus terug. Uiteindelijk lag daar toch de bestemming van deze preek over Maria als het toonbeeld van maagdelijkheid.

Schmidtke geeft in zijn studie naar de middeleeuwse tuinallegorie ook een overzicht van de overlevering van Ls. 46, die bij hem treffend als de *Mndl. Vier-Baumgärten-Predigt* wordt aangeduid.[337.] Naast H worden daar de corpushandschriften Am, f. 23r-28v en Br1, f. 148v-152v genoemd. Onze tekst komt buitendien nog voor in hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek, II. 146-48 (15e eeuw, regularissen Jericho te Brussel; bevat ook Ls. 7), f. 8v-13v, *Een scoen sermon van onsen liever vrouwen hoe datmense ghelijct bi eenen beslotenen boemgaert* en in hs. Leeuwarden, Provinsjale en Buma-Bibliotheek, 685 Hs. (ca. 1450; dominicanessen Maria-Magdalena, Wijk bij Duurstede; bevat ook Ls. 39), f. 119v-125r, *Wie onse vrouwe een besloten boegaert es.*[338.] Hs. Wiesbaden, Hessisches Staatsarchiv, 3004 B 10, f. 134vb-135vb draagt weliswaar een bijna gelijk incipit, maar bevat een andere tekst.[339.]

Het bestaan van twee handschriften met Ls. 46 die niet tot de corpusoverlevering behoren, zou kunnen doen vermoeden dat deze preek nog een ander verspreidingskanaal heeft gehad. Maar beide handschriften bevatten nog een ander *Limburgs sermoen* en in het handschrift uit Jericho is dat zelfs een vertaalde *Sankt Georgener Predigt.* Dat betekent dat *Dets wie onse vrouwe een besloten boegart es* toch uitsluitend binnen de context van de *Limburgse sermoenen* is overgeleverd. Met een overlevering van vijf handschriften heeft Ls. 46, naar alle waarschijnlijkheid een authentieke Middelnederlandse preek, een relatief grote verbreiding gekregen.

2.13 Laudate dominum in sanctis eius *(Ls.* 48*)*

Als zevenenveertigste tekst is de vertaling van Rd. 36 opgenomen, de preek waarmee de *Sankt Georgener Predigten*-cyclus begint, maar die door de samensteller van de *Limburgse sermoenen* voor dat doel niet geschikt werd geacht (zie § 2.2). Rd. 36 is nu achteraan in de Middelnederlandse tekstverzameling terechtgekomen, maar fungeert er toch niet als de spreekwoordelijke rode lantaarndrager. Kennelijk was er een tekst voorhanden die beter als afsluiting kon fungeren.

Het thema voor dit laatste sermoen, *Laudate dominum in sanctis eius*, is de eerste regel van de honderdvijftigste en laatste psalm, een bijbeltekst dus. Maar de Psalmen leveren ook het belangrijkste tekstmateriaal voor het koorofficie. Psalm 150 is een van de psalmen die altijd in het laudengebed werd gezongen.[340.] De auteur van Ls. 48 maakt niet expliciet of hij naar de bijbel citeert of dat hij naar het laudenofficie verwijst. Wel vraagt hij aan het begin van zijn sermoen aandacht voor het allerminst toevallige feit dat het psalter van David met een lofzang wordt besloten. De titel van Psalm 150 is veelzeggend genoeg: *Alleluya*

dats in Latin 'Laudate universalem' ende in Ditschen 'Loft dengenen di al begript', dats Gode.[341.] Deze psalm spreekt van niets anders dan lof en geestelijke blijdschap. En daarmee fungeert hij, zo meent de auteur, eigenlijk als een antifoon op het boek der Psalmen: *Hin es nit allene selme* [= psalm], *mar lus als ene antyphane die mer sinct na den selmen.*[342.] Aangezien er geen middeleeuwse antifoon *Laudate dominum in sanctis eius* bekend is, neem ik aan dat hier wordt gezinspeeld op de liturgische functie van Psalm 150.[343.]

Er wordt in dit sermoen een spel gespeeld met liturgische teksten en begrippen, dat uiteraard alleen betekenis had voor diegenen die dagelijks het koor betraden om het officie uit te voeren. De gecompliceerde introductie van Ls. 48 is dus nadrukkelijk voor ingewijden bedoeld. Deze ingewijden zullen misschien ook begrepen hebben dat dit laatste *Limburgse sermoen* als het ware bedoeld is als een antifoon bij de complete prekenbundel. Dat is althans de meest waarschijnlijke verklaring voor de plaatsing van dit sermoen aan het einde van de cyclus, nog na de overgebleven vertaling van Rd. 36.[344.] De *Limburgse sermoenen*-cyclus werd dus niet alleen voorzien van een betekenisvolle openingspreek, maar ook van een passende afsluiting. Dat is opnieuw een indicatie voor de zorgvuldige wijze waarop de samensteller van de *Limburgse sermoenen* zijn prekenbundel componeerde.

De auteur van Ls. 48 legt zijn publiek eerst retorisch de vraag in de mond welke toon de 'antifoon' uit zijn thema eigenlijk heeft en geeft aansluitend zelf het antwoord: de zevende en hoogste. Psalm 150 bestaat uit zeven clausen, zo stelt de auteur - maar hoe hij de uit zes verzen en meerdere syntactische eenheden bestaande tekst van deze psalm wil indelen, licht hij niet toe. Elke van deze clausen heeft zeven noten, die een opklimmende reeks vormen, net zoals de zeven gaven van de heilige Geest die Jesaja heeft beschreven. In het Middelnederlands luiden die: *geest van wisheide ende van verstendenisse, geest van rade ende van starcheide, geest van wetentheide ende van genedecheide ende geest van vresen ons heren.*[345.] De auteur vat nu het vrij ambitieuze plan op om de zeven noten van Psalm 150 te verbinden met de zeven gaven van de geest, een opgave waarvoor een zeer behoorlijke theologische kennis vereist was.

Maar eerst volgt nog een inleidend exposé over de Psalmen in het algemeen. David zet in het eerste vers van Psalm 1 meteen hoog in: *Beatus vir qui non abiit et cetera. Selech es der man di nit en ginc en den raet der quader ende nit en stunt in den wech der sonderen noch en sat in den setel van plagen.*[346.] De psalmdichter doelt hier vooral, zo meent de auteur, op de drie hoofdzonden *glotheit*[= gulzigheid], *luxurie* [= onkuisheid] *en hoeverde.* Het valt in de praktijk inderdaad niet mee om die zonden te vermijden. Maar veel hoger nog reikt David in het laatste

vers, waarin hij oproept om God in zijn heiligen te loven. Want er zijn maar weinig mensen die de zonde weten te mijden en die daarnaast liefde voor het verrichten van goede werken gevoelen. Toch moet de mens niets anders doen dan de deugden beoefenen, zolang hij niet in staat is hoger te klimmen. Dat op zichzelf is al moeilijk genoeg. Hoe zullen de kwaden van hart, die met hun hese stemmen de eerste noot al niet eens halen, ooit de zevende moeten treffen?

Daarna begint het kerngedeelte (corpus) van de preek, waarin de zeven tonen en de zeven gaven van de geest op elkaar worden betrokken. De eerste noot van de lofzang van Psalm 150 wordt gekenmerkt door de geest van wijsheid (*spiritus sapientiae*), want wie God loven, bezitten waarachtige wijsheid. De auteur haalt hier een aantal bijbelplaatsen aan waarin het begrip *sapientia* voorkomt en past die op de eerste noot toe. Het laatste citaat, over de *sapiens mulier* uit Spreuken 14, 1, wordt met Maria verbonden, die vanzelfsprekend ook over de geest der wijsheid beschikte. Zo wordt een brug geslagen naar de tweede noot, die wordt gevormd door Maria's lichaam, oftewel het firmament. Dat beeld wordt afgeleid uit de tweede frase van Psalm 150, 1 - *Laudate eum in firmamento virtutis eius* ('Looft Hem in zijn groots firmament') - oftewel de tweede claus, hoewel dat niet expliciet wordt meegedeeld.

De tekst breekt in de beschrijving van de tweede noot abrupt af, op de plaats waar het katern eindigt. De custode *ven gin* onder aan de bladzijde (afb. 6) en de fraaie L-initiaal waarmee deze tekst begint, verraden dat handschrift H aanvankelijk een volledig uitgeschreven Ls. 48 moet hebben bevat (zie § 2.1). Waarom deze tekst door de makers van dit handschrift niet in het register werd opgenomen, zal wel altijd een raadsel blijven. Ging het laatste katern met de tekst verloren, nog voor het register werd aangelegd? Het is hoe dan ook bijzonder jammer, want tot dusver is nog nergens anders in de Middelnederlandse overlevering een andere tekstgetuige van deze kunstige allegorie op de zeven muzikale noten opgedoken.

Zeker voor dit toegevoegde *Limburgse sermoen* geldt dat het heel goed op een Latijns voorbeeld kan teruggaan, want er bestaan tal van preken op muzikale themata. Van de grote prediker Guiard van Laon weten we bijvoorbeeld dat hij graag toespelingen maakte op muziek, zowel op de Franstalige chansons van zijn tijd als op de Latijnse hymnen uit de liturgie. Guiard verwerkte ook enkele malen muzikale allegorieën in zijn preken, maar voorzover ik kon overzien is daar geen voorbeeld voor Ls. 48 bij.[347.] De Latijnse traditie omvat wel meer teksten die qua opzet aan *Laudate dominum in sanctis eius* doen denken. In zijn handboek voor de prediker *Formae predicandi*, dat vermoedelijk in het begin van de veertiende eeuw ontstond, geeft Robert van Basevorn een in dit verband interessant voorbeeld.[348.] Hij verdeelt het preekthema

Ego vox clamantis in deserto parate viam Domini (Mar. 1, 3) om mnemotechnische redenen in zessen en verbindt de onderdelen met de zes noten ut-re-mi-fa-sol-la.[349.] Maar ook als Ls. 48 een vertaling zou blijken te zijn, blijft het de eerste Middelnederlandse tekst waarin een muzikale allegorie wordt uitgewerkt.[350.]

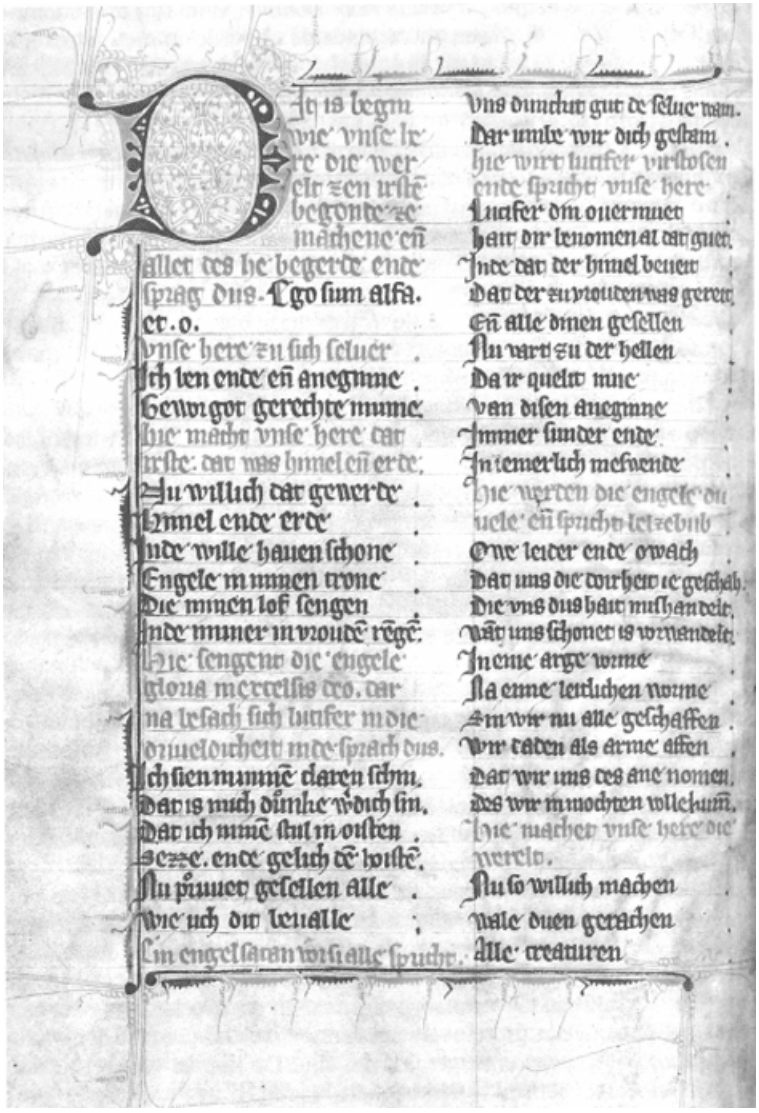
Zolang er geen bron gevonden wordt, zullen we ook voor *Laudate dominum in sanctis eius* van een Middelnederlandse oorsprong uitgaan. De tekst bevat, zo kort als hij nu nog is, toch een enkel kenmerk dat typerend is voor de *Limburgse sermoenen.* Bij de typering van de bozen van hart, die nog niet eens de eerste noot kunnen halen, lezen we:

> Wie souden de nidege metten verrotden herten wale gesengen, die nit wale en connen gevulen ende verkeert sin, ende altoes murmuren, bi dien dasse de borst hebben al vol verrotheide?[351.]

Deze formulering doet sterk denken aan een van de Middelnederlandse interpolaties in Ls. 31, waar men spreekt van *die gene metten nidegen ende met den verrotden herten.*[352.] De toevoeging *ende met den verrotden* blijkt binnen de corpusoverlevering van de *Limburgse sermoenen* verder nergens voor te komen en komt dus vermoedelijk voor rekening van de kopiist van H.[353.] Wanneer Ls. 48 toch naar een Latijns voorbeeld zou zijn vertaald, dan hebben we in ieder geval op dit punt te maken met een dichterlijke vrijheid uit de traditie van de *Limburgse sermoenen.*

2.14 *Het* Maastrichtse passiespel

Vermoedelijk enkele decennia nadat het corpus *Limburgse sermoenen* in handschrift H was afgesloten, besloot de toenmalige eigenaar om een dramatekst aan de codex toe te voegen. Dit werk, dat nu bekend staat als het *Maastrichtse (Ripuarische) passiespel*, beslaat de folia 233-247.[354.] Of degene die het toneelstuk toevoegde dezelfde was als de onbekende opdrachtgever van handschrift H, is de vraag. Later toegevoegde inscripties wijzen erop dat het handschrift zich toen oostelijker bevond dan toen de *Limburgse sermoenen* werden geschreven (zie § 1.1). Niettemin beschikte de toenmalige eigenaar zo omstreeks 1330 over een portie perkament dat grote overeenstemming vertoonde met dat waarop de *Limburgse sermoenen* geschreven zijn. De kopiist van het *Maastrichtse passiespel* gebruikte eerst enkele bladen (f. 233-236) die op precies dezelfde manier waren geprikt als die waarop de *Limburgse sermoenen* zijn geschreven, maar die nog wel gelinieerd moesten worden. Daarvoor werd nu inkt gebruikt, terwijl op de bladen met de *Limburgse sermoenen* de liniëring met loodstift is aangebracht. Toen het



Afb. 10. Handschrift Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 70 E 5, f. 233v. Openingsbladzijde van het *Maastrichtse passiespel*; de clauskoppen zijn in het handschrift in rood geschreven.

voorbewerkte perkament op was, schreef de kopiist van het *Maastrichtse passiespel* verder op materiaal dat hij op zijn eigen wijze linieerde, maar wel hield hij de tweekolomsindeling en het aantal van eenendertig regels per kolom van de *Limburgse sermoenen* aan.[355.]

Dacht men vroeger dat het *Maastrichtse passiespel* volkomen los stond van de *Limburgse sermoenen* en pas veel later aan handschrift H was toegevoegd, de zojuist geschetste situatie bewijst dat er op zijn minst een zekere eenheid tussen beide teksten moet bestaan.[356.] De overeenkomst in de opmaak van de *Limburgse sermoenen* in het *Maastrichts passiespel* is nog geen overtuigende aanwijzing, want die kan zijn nagebootst. Maar het toepassen van perkament dat op dezelfde manier geprikt is, kan nauwelijks aan het toeval worden toegeschreven. Ik zal nu proberen aan te tonen dat vorm en inhoud van het *Maastrichtse passiespel* tot op zekere hoogte ook met die van de *Limburgse sermoenen* verbonden kunnen worden.

Het *Maastrichtse passiespel* draagt het opschrift *Dit is begin, wie unse here die werelt zen irsten begonde ze machene ende allet des he begerde, ende sprag dus: 'Ego sum alfa et omega'*.[357.] De *D* is een initiaal die zes regels beslaat en die van kunstig penwerk is voorzien (zie afb. 10).[358.] De tekst zelf vormt een afwisseling van korte, in rood geschreven toelichtingen op de handeling (clauskoppen) en langere tekstgedeelten, waar de spelers uit dit spel zich in gepaard rijmende verzen uitspreken (clausen). Bij wijze van voorbeeld volgt hier de annunciatie-scène uit het Kerstverhaal (het rood van de clauskoppen wordt hier met cursief gemarkeerd):

Hie sent unse here Gabriele zu Marie zen irsten male.

Gabriel, virnem mig reithe
Van Davides geslete
Han ich ein muder erkoren
Manich zijt hie bevoren
Di mich maget sal gebaren
Dat sal der helich geist bewaren
Ende na geburde sal maget bliven
Reine vor allen wiven.
Maria is si genant
Zu Galileen in dat lant
In die stat van Nazaret
Da vindis du si in ore gebet.
Gabriel spricht zu Marien
(Ne timeas Maria etc.)
Maria, wie gebers du so?
Halt dig, reine maget, vro

Du hais vonden genade
Van den himelichen gode.
Maria antwort den en gele
(Quomodo fiet istud, etc.)
Engel van himelriche
Id dunckit mich wunderliche
Dat it immer me geschie
Want ich man bekande nie.
Gabriel zu Marien spricht
(Audi Maria virgo spc. scs. etc.)[359.]
Maria, maget reine,
In haf vorte engeine
Dat kent dat du salt gebaren
Dat sal der heligeit bewaren.
Maria zen engele spricht
(Ecce, ancilla domini etc.)
Such, die godis dirne ben ich
Heilich engel, inde an mich
Volge die susze bottschaf din
Want der vrouwet sich die sele min.[360.]

Op vergelijkbare wijze wordt een groot aantal bijbelse en apocriefe scènes op een levendige en beeldende manier beschreven. Soms wordt daarbij, zoals ook dit citaat laat zien, de bijbelse tekst met behulp van enkele Latijnse trefwoorden in herinnering geroepen.

Het *Maastrichtse passiespel* beschrijft in kort bestek de hele christelijke heilsgeschiedenis, van de schepping van de aarde en de zondeval tot de verlossing der mensheid door de wederkomst van Jezus Christus. Tenminste, dat nemen we aan, want bij het verraad van Judas breekt de tekst in handschrift H abrupt af (op een nu losliggend blad, f. 247). Omdat vergelijkbare passiespelen het complete heilsverhaal vertellen, zal dat ook hier wel het geval zijn geweest. Het *Maastrichtse passiespel* heeft trouwens nog meer schade opgelopen. Ook aan het begin, waar de kopiist reeds geprepareerd perkament gebruikte, ontbreken diverse bladen.[361.] De tekst van het *Maastrichtse passiespel* is dus in zwaar gehavende staat tot ons gekomen.

Toen Julius Zacher het *Maastrichtse passiespel* in 1842 ontdekte, sprak hij nog van een ‘Osterspiel’, maar volgens moderne classificaties behoort de tekst tot het genre van het middeleeuwse passiespel.[362.] Tot de paasspelen worden die teksten gerekend die inhoudelijk nauw bij het paasevangelie aansluiten en waarvan de eventuele opvoering plaatsvond binnen het kader van de paasliturgie. Het genre van het passiespel omvat een ruimere groep van dramatische teksten waarin de verlossing

van de mensheid uit de zondeval dankzij het lijden en sterven van Christus het onderwerp is. Het *Maastrichtse passiespel* behoort onmiskenbaar tot deze laatste categorie. Het is zeker in dit geval zaak om het onderscheid tussen beide genres goed in het oog te houden, want er bestaat ook een *Maastrichts paasspel.* Dit Latijnse paasspel, dat van omstreeks 1200 dateert, geldt als het oudste uit het Duits-Nederlandse taalgebied.[363.]

Het *Maastrichtse passiespel* mag zich nu, dankzij de herdatering van handschrift H, het oudst bewaarde voorbeeld van Middelnederlands drama noemen. Ook binnen de rijke Duitse traditie van passiespelen, waarmee onze tekst nauw verwant is - de germanistiek rekent het *Maastrichtse passiespel* dan ook tot haar domein - behoort het tot de oudste specimina. Vooral vanwege het Nederrijnse of Ripuarische dialect waarin het spel geschreven is, is het *Maastrichtse passiespel* in de literatuurgeschiedenis een nogal stiefmoederlijke behandeling ten deel gevallen. Lange tijd hebben zowel de germanistiek als de neerlandistiek het links laten liggen omdat het niet in een van de kerngebieden van de Duitse respectievelijk de Nederlandse letterkunde ontstond. Nu enerzijds de nationale benadering wat meer wordt losgelaten en anderzijds de eigenheid van de literaire ontwikkeling in het Rijn-Maasland meer op de voorgrond treedt, krijgt het *Maastrichtse passiespel* een steeds duidelijker plaats in de literatuurgeschiedenis.[364.]

De taal van het *Maastrichtse passiespel* is al door Philipp Hamacher in of rondom Aken gelokaliseerd, dus in het Noordripuarische taalgebied.[365.] Deze lokalisering is door alle latere auteurs overgenomen. Toch blijven de talrijke Middelnederlandse taalvormen in het *Maastrichtse passiespel* de onderzoekers bezig houden. Arend Quak zag er een extra reden in om het spel in de directe omgeving van Aken te situeren. De stad ligt geografisch gezien immers heel dicht tegen het Nederlandse taalgebied aan en onderhield daarmee ook literaire relaties. In dat verband wees Quak op het bezoek aan Aken van de Nederlandse sprookspreker Augustijnken in 1370 en de opvoering aldaar van een Middelnederlands Lancelotspel in 1412.[366.] Quak hield echter geen rekening met de vroegere datering van het *Maastrichtse passiespel.* We moeten zoeken naar oudere indicaties voor literaire interactie tussen het Middelnederlands en het Ripuarisch. De vertaling van het Ripuarische *Buch der Minne* in het Middelnederlands, nog voor 1300, vormt zo'n aanwijzing.[367.]

De meeste neerlandismen uit het *Maastrichtse passiespel* zijn te vinden in de scène waarin de zondige Maria Magdalena zich tot Christus bekeert. Ze figureert hier als de zuster van Martha en Lazarus uit Bethanië, een legendarisch gegeven dat in de Middelnederlandse literatuur vroeg ingang had gevonden, getuige reeds het dertiende-eeuwse *Luikse*

Leven van Jezus.[368] Het taalgebruik en het gedrag van Maria Magdalena zijn dat van een frivole dame die bekend is met de omgangsvormen uit de hoofse minne-traditie. Deze jonkvrouw wordt ook een lied in de mond gelegd dat als een virelai-ballade is geïdentificeerd, een genre van Franse herkomst waarvan de oudste Middelnederlandse voorbeelden op naam staan van hertog Jan 1 van Brabant († 1293).[369] Juist de taal van dit lied doet erg 'Nederlands' aan. De auteur van het *Maastrichtse passiespel* lijkt daarmee te willen verwijzen naar het op dat moment dominante hof in de regio, namelijk het Brabantse, waar bovendien virelai-ballades werden gedicht. Dit taalspel met de verschillen tussen het Ripuarische en het Brabantse dialect is op zichzelf al een indicatie voor een literaire band tussen het Nederrijngebied en Brabant.

Als enige van de vroege 'Duitse' passiespelen, die in de overlevering allemaal op zichzelf lijken te staan, vindt het *Maastrichtse passiespel* een duidelijke pendant in de *Kreuzensteiner Passionsspielfragmente.* Deze toneelfragmenten worden zo rond het midden van de veertiende eeuw gedateerd.[370] Wat er nog van dit stuk over is, lijkt zo sterk op het *Maastrichtse passiespel* dat dat wel de hoofdbron moet zijn geweest. Naar de virelai-ballade van Maria Magdalena wordt in de *Kreuzensteiner Passionsspielfragmente* slechts met de beginzin verwezen, maar ook nu zijn in deze typisch hoofse scène opmerkelijk veel neerlandismen gebruikt. Het dialect van de *Kreuzensteiner Passionsspielfragmente* wijst naar het noorden van het Ripuarische taalgebied, net zoals dat van het *Maastrichste passiespel.* Er heeft in de regio Aken rond het midden van de veertiende eeuw dus een kleine traditie van passiespelen bestaan.[371]

Er woedt in de germanistiek een stevige polemiek over de vraag of in handschriften opgetekende toneelteksten zoals het *Maastrichtse passiespel* nu als speelteksten of als leesteksten moeten worden opgevat. Vanouds ging men ervan uit dat teksten die, zoals dit spel, clausgewijs waren opgetekend en een soort van regieaanwijzingen bevatten, rechtstreeks met toneelopvoeringen in verband stonden. In zijn uitgave van de drama-tekst *Sündenfall und Erlösung* gooide Werner Williams-Krapp de knuppel in het hoenderhok door te stellen dat er aan de overleveringscontext van dramatische teksten veel te weinig aandacht wordt besteed.[372] Het handschrift van *Sündenfall und Eolösung* en tal van andere middeleeuwse drama-codices bevatten volgens hem geen speelteksten (al dan niet met regieaanwijzingen), maar 'Erbauungsliteratur' in dramatische vorm. Eenmaal opgeschreven kunnen toneelteksten immers gemakkelijk als leesteksten gaan functioneren, en de inrichting van de handschriften wijst erop dat dit meestal ook gebeurde. Als een in dit opzicht analoge tekstsoort wijst Williams-Krapp de preek of de prekenbundel aan.[373] Preekhandschriften kunnen door een priester of een andere prediker worden gebruikt als preekhandboek, maar een-

maal opgeschreven preken blijken ook uitstekende leesstof. In de overlevering verdwijnen bij de laatste toepassing bepaalde eigenaardigheden die voor een lezer geen nut hebben, zonder dat de typische preekkenmerken, zoals de directe aanspreking van het publiek, verloren gaan.[374.] Het *Maastrichtse passiespel* is volgens Williams-Krapp dan ook geen regie-handschrift, maar een leestekst, een opvatting waarin hij ondanks alle ophef die zijn provocerende bijdrage wekte, alom bijval kreeg.[375.]

In zijn argumentatie voerde Williams-Krapp niet eens aan dat het *Maastrichtse passiespel* in een wel zeer specifieke prekencontext is overgeleverd. Hij hecht vooral belang aan het feit dat veel van de clauskoppen in de verleden tijd staan, wat voor echte regie-aanwijzingen zeer ongewoon en bovendien disfunctioneel is. Maar wat betekenen deze clauskoppen dan wel? De Rijnfrankische onderschriften die later aan het twaalfde-eeuwse *Hildegard-Gebetbuch* werden toegevoegd (zie § 1.4), doen soms sterk denken aan de clauskoppen van het *Maastrichtse passiespel.* Net als het spel geeft ook het *Hildegard-Gebetbuch* een beschrijving van de christelijke heilsgeschiedenis, maar dan in de vorm van paginagrote miniaturen met korte bijschriften. Ik geef een drietal voorbeelden (waarbij bij het *Maastrichtse passiespel* de tussenliggende clausen zijn weggelaten, en soms ook gedeelten van de clauskoppen!):

> Hie deit der engel den hirden kunt dat Jesus geboren si. (*Maastrichts passiespel*)
> Hi kundet der engel den hirten daz unser herro geborin ist. (*Hildegard-Gebetbuch*)
>
> Hie was Jhesus zwelf jare alt. [...]
> Hi ginc Jhesus in den tempel under die Juden ende sprach. (*Maastrichts passiespel*)
> Hi disputirit unser herro in demo templo mit den Juden do zewlf ierich waz. (*(Hildegard-Gebetbuch*)
>
> Hie <kumet> unse here wider ende vint sine jungere slafende ende sprach.
>
> Hie geit uns here anderwerf beden
> Hie kumet unse here ende vindet sin jungere slafende ende geit sich dirdewerf beden up den berg.
> Hie kumet Gabriel ende troistet unsen here (*Maastrichts passiespel*) Hi ginc unser herro uffe den berc beden unde quam unsers herren engel unde sterkethed in an der marthel. (*Hildegard-Gebetbuch*)[376.]

De wel zeer treffende overeenkomsten in het eerste voorbeeld worden misschien veroorzaakt doordat het beschrijven van eenzelfde bijbelse

situatie in één zin niet veel ruimte voor variatie laat. Uit de beide andere voorbeelden blijkt dat zowel het *Maastrichtse passiespel* als het *Hildegard-Gebetbuch* met behulp van formule-achtige 'bijschriften' de bekende scènes uit de heilsgeschiedenis in herinnering roepen - wat het gebruik van de onvoltooid verleden tijd kan verklaren - maar dat de manier waarop dat gebeurde vrij sterk verschilde. Daarbij komt nog dat beide teksten een zeer uiteenlopende selectie uit de bijbelse gebeurtenissen maken: de bekering van Maria Magdalena, waarvan het *Maastrichtse passiespel* zo veel werk maakt, levert in het *Hildegard-Gebetbuch* maar één afbeelding met bijschrift op. Aan de andere kant ruimt het spel nauwelijks plaats in voor de wonderen die Jezus verrichtte, terwijl die in het gebedenboek verschillende openingen mogen innemen.[377.]

De gelijkenis tussen de clauskoppen van het *Maastrichtse passiespel* en de bijschriften, Latijn en Rijnfrankisch, uit het *Hildegard-Gebetbuch*, kunnen uit een min of meer vergelijkbare functie worden verklaard. Vanaf het midden van de twaalfde eeuw ontstonden er hulpmiddelen die het relatief ongeletterde religieuzen mogelijk maakten hun zielenkrachten te mobiliseren om het persoonlijk gebedsleven te verdiepen. Het *Hildegard-Gebetbuch* (ontstaan omstreeks 1190) is zo'n hulpmiddel: aanvankelijk had iedere opening in dit handschrift rechts een miniatuur met een scène uit de heilsgeschiedenis en links een bijschrift in het Latijn. Het in de Zuidelijke Nederlanden geproduceerde handschrift met de *Rothschild Ccmticles* (omstreeks 1300) kent een vergelijkbare indeling (zie § 2.3). In het *Hildegard-Gebetbuch* werd een aantal Latijnse bijschriften naderhand vervangen door volkstalige, vermoedelijk omdat de toenmalige gebruikster(s) geen raad meer wist(en) met het Latijn. Toen waren het dus Middelhoogduitse bijschriften die de bijbelse situaties in herinnering moesten roepen. De 'clauskoppen' in het *Maastrichtse passiespel* dienen ongeveer hetzelfde doel: in deze met rode inkt geschreven toelichtingen op de dramatische handeling worden de bij het publiek bekende scènes uit het leven van Jezus in herinnering geroepen. Vervolgens worden die scènes echter niet iconografisch weergegeven, maar in de vorm van een monoloog of een dialoog 'uitgespeeld'. Een echte opvoering was niet noodzakelijk: het *Maastrichtse passiespel* kan ook door een voorlezer (in de refter) zijn voorgedragen of eventueel door iemand voor zichzelf zijn gelezen.[378.] Maar de mogelijkheid dat er over de heilsgeschiedenis werd gemediteerd naar aanleiding van een reële opvoering van het *Maastrichtse passiespel* hoeft uiteraard niet te worden uitgesloten.[379.]

De toevoeging van het *Maastrichtse passiespel* aan handschrift H is al met al niet zonder betekenis voor de bestudering van de *Limburgse sermoenen.* De voor een dramatische tekst ongewone tweekoloms-opmaak van het *Maastrichtse passiespel* sluit duidelijk aan bij die van de

Limburgse sermoenen. Dat wekt op zijn minst de suggestie dat beide teksten een min of meer vergelijkbare functie hebben gehad. Het verschil tussen een preek en een dramatekst is vanuit de optiek van opvoering of voordracht ook niet zo groot. Een sermoen is weliswaar een monoloog, waarin alleen de prediker aan het woord is, maar het gaat hier in essentie om een performatief genre. De *Limburgse sermoenen* vertonen tal van kenmerken die een voordrachtsituatie suggereren, zelfs als ze van oorsprong geen preken, maar brieven of traktaten zijn. Het hoeft geen betoog dat de dialoogtekst over heer Selfart als het ware om een mondelinge voordracht vraagt. En het *Maastrichtse passiespel* heeft als dramatische tekst als vanzelf een sterk performatieve inslag, die in de vorm waarin handschrift H de tekst bewaart hooguit iets is afgezwakt. Voorgelezen door een bekwame voordrager moet dit spel met diverse rollen een uitstekende verbeelding van de heilsgeschiedenis hebben geboden, in een vorm bovendien die gemakkelijk was vast te houden. In zekere zin wordt de kloof tussen de monologen die de *Limburgse sermoenen* scheidt van het *Maastrichtse passiespel* gedicht door *Dets dbuec van heren Selfarts regelen*, waarin er immers twee rollen te verdelen waren, die een goede voordrager gemakkelijk allebei voor zijn rekening kon nemen.

2.15 *Tussenbalans*

De *Limburgse sermoenen*-collectie zoals we die uit handschrift H hebben leren kennen, werd strak vormgegeven. De onbekende samensteller behandelde de *Sankt Georgener Predigten* die de kern van zijn prozacorpus vormen, op vrij eigenzinnige wijze. De aandacht ging daarbij vooral uit naar de vormgeving van de teksten, want in de inhoud is zelden daadwerkelijk ingegrepen. Wel zijn de Middelhoogduitse preken op tal van plaatsen in algemenere termen geformuleerd en werd het betoog waar mogelijk gestroomlijnd. De samensteller van de *Limburgse sermoenen* ging opmerkelijk zuinig met zijn bronnenmateriaal om: door handig herschikken en compileren wist hij alle *Sankt Georgener Predigten* die in zijn 'Vorlage' aanwezig waren in zijn Middelnederlandse corpus op te nemen. Bovendien zorgde hij ervoor dat het resultaat over het algemeen prima aan de vormvereisten van de geschreven preek voldeed.

In hoeverre de zestien toegevoegde teksten in inhoudelijk en formeel opzicht aan de inzichten van de samensteller van de *Limburgse sermoenen* werden aangepast, zal wel altijd een raadsel blijven. We weten eenvoudigweg niet hoe de originelen eruitzagen. Mogelijk hebben maar liefst vijftien van deze teksten een Nederlandse achtergrond, maar we dienen hier voorzichtig te opereren. In sommige teksten verschijnen

aanwijzingen die op een mogelijke herkomst uit het Duitse taalgebied zouden kunnen duiden: de zeven passiepreken (Ls. 32-38) kennen een vroege Middelfrankische overlevering en in Ls. 42 en Ls. 45 verschijnen moeilijk te verklaren oostelijke vormen. Maar vooralsnog staat alleen voor *Dbuec van heren Selfarts regelen* zijn Middelhoogduitse oorsprong vast. Omdat de overlevering van *Herr Selbharts Regel* tamelijk nauw met die van de *Sankt Georgener Predigten* verbonden is, ligt het in de rede dat deze tekst samen met de Middelhoogduitse preken de Nederlanden bereikte. De vertaling van Ls. 44 komt dus naar alle waarschijnlijkheid ook voor rekening van de samensteller van de *Limburgse sermoenen.* In één geval kon worden vastgesteld dat de Middelnederlandse tekst een vertaling uit het Latijn is, namelijk Ls. 40; verder vertoont vooral Ls. 41 raakvlakken met de Latinitas. Of de samensteller van de *Limburgse sermoenen* ook hier als vertaler optrad, staat nog niet vast. Het is zeker niet uitgesloten dat meer toegevoegde *Limburgse sermoenen* een Latijnse bron hebben. Mocht de samensteller eventueel ook zelf als auteur van Middelnederlands proza zijn opgetreden, wat niet kan worden uitgesloten, dan is zijn inbreng vrij beperkt gebleven. Zijn belangrijkste bijdragen lagen zonder meer op het gebied van verzamelen, vertalen en bewerken.

De samensteller van de *Limburgse sermoenen* maakte veel gebruik van compilatietechnieken. De drie teksten die uit twee kortere *Sankt Georgener Predigten* zijn samengesmeed zijn al uitvoerig besproken (§ 2.2). Maar ook verschillende van de toegevoegde teksten zijn compilaties van prozamateriaal van diverse herkomst. De eerste helft van Ls. 39 bestaat uit een bewerkte brief, waar de *Boengaert van der geesteleker herten* nog het dichtst bij staat. De tweede helft van deze tekst beschrijft de ontmoeting in het minnebed, met gebruikmaking van een hoofse terminologie; voor dit tekstgedeelte is geen parallel gevonden. Ook in Ls. 41 is de toepassing van de compilatietechniek aantoonbaar: het eerste gedeelte vormt een heldere samenvatting van de negen manieren van minne volgens *De diligendo deo* van Bernard van Clairvaux, het middenstuk is een reeks van zeven hellepijnen die zijn wortels wel in de volkstalige traditie zal hebben, en het slot is een Middelnederlandse parafrase van de *Explicatio in Cantica canticorum.* En ook Ls. 42 wekt op zijn minst de indruk dat er aan het einde een ‘manier van minne’ is toegevoegd om op het veelbetekenende aantal van zeven uit te komen. In hoeverre deze Middelnederlandse compilaties op het conto van de samensteller van de *Limburgse sermoenen* geschreven kunnen worden, blijft een vraag. De overlevering maakt echter duidelijk hoezeer het procédé van compileren en herbewerken tot de teksttraditie van de *Limburgse sermoenen* behoort. Dat bewijzen ook het Middelfrankische handschrift F, waarin de zeven passiepreken (Ls. 32-38) gecombineerd werden tot

een doorlopend geheel, en het corpushandschrift Am, waarin nieuwe teksten worden gevormd uit reeds bestaande *Limburgse sermoenen*.

De interpolaties die in *Dbuec van den palmboeme* (Ls. 31) en enkele andere *Sankt Georgener Predigten* zijn aangebracht, blijven vooralsnog de meest sprekende getuigenissen van de literaire en spirituele opvattingen van de grondlegger van onze oudste Middelnederlandse prekenbundel. We leren hem kennen als iemand die zich opwond over het lage peil van geestelijk leven dat in sommige kloostergemeenschappen werd aangetroffen. Vaak zijn het valse geestelijken uit eigen kring die allerhande misstanden veroorzaken en daarmee de sfeer in de hele communiteit verzieken. De samensteller van de *Limburgse sermoenen* kende deze misstanden vermoedelijk uit eigen ondervinding. Hij presenteerde zijn prekenbundel kennelijk aan een gemeenschap met hoge religieuze ambities die niet in zwakheid wilde vervallen. Naar alle waarschijnlijkheid vervulde hij in deze kring een leidende rol, vermoedelijk als pastor of biechtvader. Deze gedreven figuur voldoet heel behoorlijk aan het bekende profiel dat Herbert Grundmann opstelde van de scheppers van de middeleeuwse geestelijke literatuur in de volkstaal: hij was een geestelijke met een sterke hervormingsdrang, die bereid was om zijn theologische kennis te delen met een groep van geïnspireerde, maar ongeschoolde volgelingen, die met het Latijn moeilijk uit de voeten konden. Als hij inderdaad een of meer *Limburgse sermoenen* op zijn naam zou hebben, dan zou hij nog mooier in dat patroon passen.[380.]

Vooral in het zelfstandige slotgedeelte van *Dbuec van den palmboeme* breekt de samensteller van de *Limburgse sermoenen* een lans voor mensen die geregeld door mystieke ervaringen overweldigd worden (zie voor voorbeelden § 4.1). Op felle toon richt hij zich tegen buitenstaanders die afgeven op de merkwaardige lichamelijke symptomen waarmee de godservaring gepaard kan gaan. In de geestelijke gemeenschap waarvoor de *Limburgse sermoenen*-verzameling werd samengesteld, moet de beleving van de mystieke minne de spil van het geestelijk leven hebben gevormd. Daarop wijst alleen al de kleine ingreep in de volgorde van de *Sankt Georgener Predigten*, waardoor het Middelnederlandse corpus begint met een tekst waarin de bruidsmystiek gethematiseerd wordt. Maar de bijzondere belangstelling voor minnemystiek blijkt vooral uit de onderwerpskeuze van de toegevoegde sermoenen. Twee teksten zijn geheel aan dit onderwerp gewijd, namelijk *Dit leert ons negenrehande minne* (Ls. 41) en *Det sin seven nmaniren van minnen* (Ls. 42) - niet toevallig de beide traktaten die (deels) op naam staan van de grote Brabantse mysticae Hadewijch en Beatrijs van Nazareth. En in enkele andere preken worden typisch mystieke thema's als de geestelijke wijnkelder (Ls. 43) of de minneboomgaard (Ls. 39 en Ls. 46) uitvoerig besproken en toegelicht.

De cruciale interpolaties in het palmboomtraktaat en enkele andere *Sankt Georgener Predigten* zetten ons ook op het spoor van een stilistische eigenaardigheid van de *Limburgse sermoenen.* In de Middelnederlandse vertalingen is een zekere neiging waarneembaar om het betoog met behulp van uitroepen, krachttermen en bastaardvloeken kracht bij te zetten. Om slechts een enkel voorbeeld uit *Dbuec van den boegaerde* te geven: *Deus, die verwende sele die in derre groter joien was ende dus haestelike gewect wert ende in al so groet jamer weder valt! Sekerlic, dats wale tontfarmen.*[381.] In de *Limburgse sermoenen* komen heel wat zinnen voor die beginnen met uitroepen als *Deus, Bi lode, Entrowen, Ami* of *Ay* (*sekerlike*) en dergelijke.

> De uitroep *Bi lode* treffen we alleen aan in de lange Middelnederlandse interpolatie aan het slot van Ls. 31.[382.] De exclamatie *Ay sekerlike* komt in de *Sankt Georgener Predigten* niet voor, maar we vinden haar onder meer toegepast precies op de las tussen Rd. 64 en Rd. 69 (die samen Ls. 21 vormen), en verder in enkele toegevoegde sermoenen.[383.] Zinnen beginnend met de uitroep *Deus* binnen een verder volledig Middelnederlands tekstverband komen vrijwel alleen voor in enkele toegevoegde *Limburgse sermoenen*, namelijk Ls. 39 (hiervoor geciteerd), Ls. 40 en Ls. 43.[384.] Hetzelfde geldt voor de minder frequent gebruikte uitroep *Ami*.[385.]

Het is niet zo dat dit soort exclamaties in de *Sankt Georgener Predigten* niet voorkomen. De talrijke zinnen in vertaalde *Sankt Georgener Predigten* die met *Entrowen* beginnen, vertalen die waarheidsbekrachtiging doorgaans uit het Middelhoogduitse *Entrv□won* of *Vntrv□won.*[386.] Maar in de Middelnederlandse vertalingen komen dergelijke aan de spreektaal ontleende uitdrukkingen en uitroepen vaker en in een grotere diversiteit voor. In de *Limburgse sermoenen* worden retorische vraag- en antwoordsequenties ook nadrukkelijker uitgewerkt, waar de *Sankt Georgener Predigten* passages met ‘Wechselrede’ minder duidelijk markeren. Zie bijvoorbeeld de volgende passage uit Rd. 58 naar handschrift G: *Die soelde hain siv och daz siv nieman robit, wande siv niht hain, da uon nimet man och inen niht.*[387.] In Ls. 17 wordt van deze zin een klein vraag- en antwoordspel gemaakt: *Die selegheit hebben dese armen dasse niman en roeft. War ombe? Mar sin hebben niet! Dar ombe en nemt hen oec niman nit.*[388.] Door dezelfde passage in de directe rede te zetten en in vragen en antwoorden te formuleren, krijgt het *Limburgse sermoen* een grotere directheid dan zijn voorbeeld.

Op de keper beschouwd komen de genoemde verschijnselen het meest voor in *Dbuec van heren Selfarts regelen*, met Ls. 31 (en dan met name de Middelnederlandse interpolaties) als goede tweede. Enkele van de zojuist aangehaalde uitroepen verschijnen in Ls. 44, maar veel meer nog wordt daar gebruik gemaakt van de directe rede. Talrijke zinnen beginnen bijvoorbeeld met *jahi* of *jaet* (zie § 2.10), woordcombinaties

die veel meer in de spreektaal thuishoren. De auteur gebruikt deze woorden en uitdrukkingen natuurlijk niet voor niets. Hij bedient zich van het genre van het leergesprek en daarbij past een taalgebruik dat de mondelinge situatie zo goed mogelijk nabootst. De orale elementen die in zowel de *Sankt Georgener Predigten* als de *Limburgse sermoenen* zijn aangebracht, hebben de bedoeling om de suggestie van een mondelinge vertelsituatie te wekken. Dat de samensteller van de *Limburgse sermoenen* meer van deze effecten gebruikt, is goed te verbinden met zijn streven om zijn teksten zoveel mogelijk 'preekvorm' te geven. Hij probeert zoveel mogelijk een mondelinge voordrachtsituatie te benaderen in de *Limburgse sermoenen*, wat te begrijpen is vanuit een primaire functie als voorleesboek

Wat in dit hoofdstuk is opgemerkt over de *Limburgse sermoenen*-collectie uit handschrift H, moet in grote lijnen ook gelden voor het stadium H*. Behalve Ls. 48 zijn alle *Limburgse sermoenen* ook elders overgeleverd, vrijwel zonder uitzondering (ook) in een *Limburgse sermoenen*-context. Handschrift H biedt dus een goede representatie van deze allereerste, verloren gegane overleveringsfase, waarover verder weinig bekend is. Er moet op zijn minst één handschrift hebben bestaan dat rechtstreeks op H* teruggreep, aangezien geen van de zes andere corpushandschriften met *Limburgse sermoenen* direct op H terug te voeren is. Als enige dertiende-eeuwse handschrift neemt H binnen de y2-overlevering een wat uitzonderlijke positie in omdat het geregeld eigen varianten biedt ten opzichte van de overige corpushandschriften uit y2. De meest in het oog springende karaktertrek van handschrift H vormen ongetwijfeld de verwijzingen naar een mannelijk publiek. Waar voor de *Sankt Georgener Predigten* vaststaat dat ze voor kloosterzusters werden geschreven, is een dergelijke publiekskring voor de oorspronkelijke *Limburgse sermoenen*-verzameling zeer waarschijnlijk. De veralgemeniseringen in de aanspreekvormen van de *Limburgse sermoenen* werden overigens al in H* aangebracht, kennelijk om de doelgroep van de Middelnederlandse preken bij voorbaat niet al te exclusief te maken. Maar toch maken enkele van de toegevoegde *Limburgse sermoenen* sterk de indruk speciaal voor nonnen of novicen te zijn gemaakt (dat geldt zeker voor Ls. 46, maar vermoedelijk ook voor Ls. 43 en Ls. 45). Deze signalen wijzen erop dat de samensteller van de *Limburgse sermoenen* een in essentie vrouwelijke publiekskring op het oog heeft gehad.

Los van de tekstuele varianten vormt het ondanks enkele foutjes zeer doordachte register van H uiteindelijk de belangrijkste bijzonderheid van dit handschrift. Elders in de overlevering komen dergelijke registers niet voor, en voorzover valt na te gaan was het ook in H* niet aanwezig. De aanwezigheid van dit register bewijst andermaal dat handschrift H is

gemaakt door kundige kopiisten, die het klappen van de zweep in het boekenvak kenden. Men wil ze het liefst zoeken binnen de kloosterorden - bijvoorbeeld de cisterciënzers, in de dertiende eeuw zo dominant aanwezig in de Zuidelijke Nederlanden - waar de boekproductie op een hoog peil stond. De makers van H hebben de bruikbaarheid van 'hun' fraaie Middelnederlandse handschrift zo groot mogelijk willen maken. De lengteaanduidingen en de inhoudelijke typeringen die in de registeringangen per *Limburgs sermoen* worden gegegeven, wijzen erop dat handschrift H als voorleeshandschrift is ingericht. Voor een beoogd privé-gebruik zou dergelijke informatie immers veel minder relevant zijn. Een primaire voorleesfunctie past ook goed in een tijdperk waarin geletterdheid een zeldzame kwaliteit was. Nu konden een of meer personen die konden lezen een hele gemeenschap van geestelijk voedsel in de eigen taal voorzien. De latere toevoeging van het *Maastrichtse passiespel* in handschrift H, in min of meer dezelfde opmaak als de *Limburgse sernioenen*, laat zich ook goed met een voordrachtsituatie verbinden.

Eindnoten:

1. Ten aanzien van de paleografische aspecten van het register en de rest van handschrift H verlaat ik mij op Gumbert 1987, 168 en de handschriftbeschrijving van Erik Kwakkel, die als Bijlage 1 in dit boek is opgenomen. Frühwald 1963, 82 meent overigens dat bij de rubricering twee handen waren betrokken.
2. In breder verband hierover Rouse & Rouse 1991, 221-255.
3. Vgl. over de hss. van Ter Duinen en Ter Doest zie Lieftinck 1953 (in dit verband m.n. 52-58); over de hier ontwikkelde zoekinstrumenten ook Rouse 1976, 129- 130.
4. Rouse 1976, 128-129; over de *Flores paradysii* van Villers nu Falmagne 2001.
5. Vgl. over dit register Frühwald 1963, 82-83.
6. Kern 1895, 177, 3-8.
7. Kern 1895, 189, 10-11
8. Kern 1895, 177, 23-24.
9. Kern 1895 heeft de fouten in het register en de nummering verbeterd, zodat er geen verwarring ontstaat bij de verwijzing naar de *LS* in zijn editie.
10. Kern 1895, 181, 6-8.
11. 11. Kern 1895, 181, 9-10.
12. Gumbert 1987, 168 n. 8 merkt op dat het zeer moeilijk is om de katernopbouw van het eerste katern van hs. 70 *E* 5, dat de ff. 1-4 omvat, te doorgronden. Het bevat nu nog 4 bladen en 2 kimmen. Vermoedelijk was dit aanvankelijk een senio, zoals alle andere katernen waarop de *LS* geschreven zijn. Maar hoe de bladen dan oorspronkelijk hebben gezeten, is niet goed na te gaan. Een relatie tussen de ondoorgrondelijke bouw van dit katern en de veranderingen in het register ligt voor de hand, maar het lukt ook mij niet vast te stellen hoe die dan geweest is.
13. Kern 1895, 179, 31-33.
14. Frühwald 1963, 82 vermoedt dat dit positieve oordeel de rubricator uit zijn pen vloeide omdat het palmboomtraktaat hem bekend voorkwam te midden van allerhande onbekende werken. Daarmee veronderstelt hij bij deze Nederlandse auteur een grotere kennis van de Duitse literatuur van de 13e eeuw dan mag worden aangenomen.
15. Resp. Kern 1895, 179, 22-24, 423, 22-23 en W2, f. 290v.
16. Resp. Kern 1895, 179, 31-33, 439, 22 en W2, f. 198r.
17. Resp. Kern 1895, 180, 28-30, 557, 19 en W2, f. 231r (dit opschrift is doorgehaald).
18. Kern 1895, 178, 22-23 resp. 339, 14-15.
19. Kern 1895, 178, 34-188, 2 resp. 384, 14-15.

20. Kern 1895, 181, 4-5 resp. 616, 1-2.
21. Am heeft geen register en kwalificeert in zijn opschriften bijna alle opgenomen teksten, *LS* en andere, als *goet* of *suverlijc* (Lievens 1964 reproduceert register, opschriften en incipits). - BI heeft geen register; de opgenomen teksten dragen opschriften die afwijken van wat hier beschreven is (zie verder Slijpen 1937). - Br 1 heeft een uitermate beknopt register, dat een heel korte typering van de inhoud van ieder sermoen combineert met een verwijzing naar de plaats die het in het handschrift inneemt. Een enkel opschrift van de in dit hs. opgenomen *LS* herinnert aan de registeringangen van W2 (en zou dus op H* terug te voeren zijn), met name dat van Ls. 31: *Dit es vanden palmboom ende een uutvercoren sermoen* (f. 89r). Verder worden enkele sermoenen in opschriften als *goet* gekwalificeerd, maar dat zijn vooral teksten die niet tot de *LS* behoren (zie verder Lievens 1958). - In Br2 werden de opschriften aangepast aan het doel van dit handschrift, dat een thematische verzameling van teksten over Maria is. Toch lezen we bij Ls. 21 dit opschrift: *Een cappittel hoe dat men onser liever vrouwen geliket bi in enen wynstock. Een gracelyc sermoen*, dat misschien een reminiscentie aan de waardebepalingen is (H spreekt hier van een *gut sermoen*). Patricia Stoop (Antwerpen) en Maria Sherwood-Smith (Amsterdam) stelden hun informatie over dit handschrift aan mij beschikbaar, waarvoor mijn dank. - La heeft geen register (hoewel het dezelfde indeling heeft als H); er is ruimte opengelaten voor opschriften, maar die zijn niet ingevuld (Zieleman 1987).
22. Over hs. Brussel, KB, 11.729-30 zie Stooker & Verbeij 1997, nr. 1014 (met bibliografie); opschrift naar Schmidtke 1982, 38.
23. Resp. Kern 1895, 180, 22-24 en hs. Brussel, KB, 11.729-30, f. 22r.
24. Kern 1895, 177, 1-2.
25. In de terminologie van de Latijnse kloosterpreek wordt het begrip *sermo* zowel gebruikt voor teksten die gepreekt worden als voor preken die bedoeld zijn om te lezen (Kienzle 2000c, 271).
26. Kern 1895, 177, 9-11.
27. De meeste behoren bij een groepje dat Seidel 2003, 232-233 onderscheidt en dat Rd. 44, 62, 64-66, 68-70 en 73 omvat. Deze preken zijn kort, hebben wel een Latijns thema, maar bevatten verder geen Latijnse citaten.
28. *VMNW* 3, 4267; zoals in § 1.1 al is opgemerkt, zijn de *LS* naar handschrift H ten onrechte niet in dit woordenboek verwerkt.
29. *MNW* VII, 993-994.
30. Kern 1895, 180, 32-33.
31. Kern 1895, 180, 25-27 resp. 546, 23.
32. Nl. in het eerder aangehaalde opschrift boven het register (Kern 1895, 177, 1-2) en in de eveneens hiervoor geciteerde registeringang van Ls. 31 (Kern 1895, 179, 32).
33. Kern 1895, 180, 34-36 resp. 22-24.
34. Kern 1895, 439, 22 resp. 599, 1-2.
35. Kern 1895, 182, 3-5.
36. Verwijzingen naar beeldmateriaal van H in § 1.1 n. 67.
37. Kern 1895, 182, 1.
38. Frühwald 1963, 45-48 (citaat p. 45).
39. Vgl. Kienzle 2000c, 285.
40. Seidel 2003, 239-243 (citaat p. 240).
41. In Rieder 1908, 304-306 wordt de tekst van Rd. 70 zowel naar hs. A als naar hs. G integraal afgedrukt.
42. Rieder 1908, 304, 19-20.
43. Kern 1895, 406, 10-12.
44. Rieder 1908, 304, 1.
45. Rieder 1908, 304, 34-305, 17.
46. *'Sech, liue muder, war din kint staet!' Dat was also vele gesproken: 'Sech, live muder, wie ic stae! Mi sin min vute ant cruce genegelt met also scarpen nagelen dat ic di niet ter herbergen geleiden en can. Min hande sin mi genegelt. Ic en can di din oegen niet gedrogen. Min bluet es mi ontfloten van minen herten. In can gespreken nog en can di nit getroesten!'* (Kern 1895, 407, 7-12).
47. Rieder 1908, 306, 17-20.
48. Kern 1895, 408, 17-25.
49. Een andere uitvoerige slotformule biedt bijv. Ls. 14: *Aldus es Maria geloeft ane seven dogeden, alse gi gehort hebt. Nu sul wi hare exsemplen na volgen hir met wercken, also dat wi ginder*

niet hare besitten dewege rike. Dis helpe ons Maria met haren liven sone Jhesus Cristus. Amen (Kern 1895, 339, 9-13).

50. G, f. 55vb-56ra. Handschrift A leest hier: *Intrúwen, im waz da naiswaz widervaren dar nach im also not wart. Er sprichet aber daz er sich vil wunder sere dar nach půste arbaiten mit dem flisse, denn wirt dú seke su□sseklichen getro□stet, und der fliss machet die sele hailig* (Rieder 1908, 205, 10-13).
51. Kern 1895, 305, 22-306, 8.
52. Vgl. ook een passage in Ls. 4, waarin wordt opgeroepen tot gehoorzaamheid (Kern 1895, 214, 10-13). In het vrij lange, zelfstandige slot van Ls. 19 (Kern 1895, 392, 7-15) wordt een uitval gedaan naar onoprechte geestelijken met een koud hart. In Ls. 25 wordt van de ceder gezegd dat zijn smaak de slangen op afstand houdt; hier wordt meer dan in Rd. 73 benadrukt dat de slangen de 'verkeerde mensen' representeren (Kern 1895, 418, 23-419, 2). Een aantal vergelijkbare passages uit Ls. 31 wordt in § 2.3 besproken.
53. Vgl. over de versmelting van twee *SGP* tot een *LS* Lüders 1958, 55 en 58-59, Frühwald 1963, 51-52 en Seidel 2003, 173 en 241-242.
54. Kern 1895, 404, 1-5.
55. Kern 1895, 406, 9.
56. Kern 1895, 435, 14-15.
57. Kern 1895, 435, 16.
58. Kern 1895, 179, 27-28.
59. Vgl. Lüders 1958, 57-58 en 242.
60. G, f. 24rb.
61. Kern 1895, 422, 17-19.
62. Over het Duitse mozaïektraktaat zie Spamer 1910.
63. Lüders 1958, 58-59.
64. Kern 1895, 422, 7-10.
65. Van der Zeyde 1934, 131; vgl. Van Mierlo 1947, dl. 2, 54.
66. Van Mierlo 1947, dl. 1, 64, 230-235.
67. Lievens 1958, 209 n. 13.
68. Vgl. Lüders 1958, 59.
69. De vrij sterke bewerking die deze tekst heeft ondergaan, is misschien ook de reden dat Ls. 31 een andere plaats in de rangorde van de *LS* heeft gekregen dan hij in de *SGP* inneemt. Als Rd. 60 hadden we het palmboomtraktaat verwacht op de plaats tussen Ls. 18 (Rd. 59) en Ls. 19 (Rd. 61), maar de samensteller van de *LS* plaatste dit zo hoog gewaardeerde werk helemaal aan het einde van het blok vertaalde *SGP* (zie Bijlage II).
70. Het meest diepgravend over deze oudste tekstgroep is Fleischer 1976, waar op p. 157-162 handschrift H ter sprake komt; een aantal nieuwe inzichten in Reynaert 1978, Seidel 2003, 151, 221-223 en 248-250 en Scheepsma 2001b. Er bestaan veel meer geestelijke palmboomallegorieën dan 'het palmboomtraktaat' dat hier aan de orde is; zie daarover Fleischer 1969. Een beknopt overzicht van de hele palmboomtraditie in het Duits en het Nederlands biedt Fleischer 1989.
71. Ed. Christ 1926.
72. Zink 1976, 55-56 en 458 (nr. 30).
73. Het gaat om de passage Kern 1895, 456, 10-457, 12. Over het hs. zie Seidel 2003, 136 en Stooker & Verbeij 1997, dl. 2, nr. 867.
74. Zie Seidel 2003, 138 en Stooker & Verbeij 1997, dl. I, nr. 683.
75. Over de Latijnse *Palnma contemplationis* zie Strauch 1924 (met o.a. een editie naar hs. Erfurt, Wissenschaftliche Bibliothek der Stadt, Amplon. 12^{o} 8, f. 127r-131r).
76. Reynaert 1978, 296-310.
77. Over de *Baumgarten* zie Schmidtke 1982, 35-36 (nr. 10) en 174-178, en Schmidtke 1984.
78. Fleischer 1976, 84-87.
79. Reynaert 1978 geeft in dl. I een overzicht van de Mnl. hss., in dl. II een editie naar hs. Brussel 19.565 en in dl. III een analyse van de verhouding tussen de Mnl. tekst, de *Palma contemplationis* en *Le palmier.* Over het oude Brusselse hs. Reynaert 1978, 13-17; voor de actuele datering Kwakkel & Mulder 2001, 159.
80. Simons 2004, 104-105.
81. Schmidtke 1982, 34-35 (nr. 9) beschouwt het tweede deel van de SG-redactie als een zelfstandige tekst, omdat er twee handschriften bestaan die dit stuk los overleveren. Seidel 2003, 233-234 laat evenwel zien dat beide hss. afhankelijk zijn van Rd. 60 en dus niet kunnen gelden als bewijzen voor een overlevering buiten de *SGP*-traditie om.

82. Ed. Ohly 1998, met uitvoerige inleiding en documentatie. De vorige editie, Menhardt 1934, dl. 1, 47-57 signaleerde als eerste het verband met Rd. 60/Ls. 31. In kort bestek over het *Sankt Trudperter Hohelied* in Ohly 1995; vgl. ook Ruh 1990-1999, dl. 2, 22-53.
83. Küsters 1985, 64-99.
84. Frühwald 1963, 129-132; vgl. Ruh 1990-1999, dl. 2, 28-29.
85. Ohly 1998, 328.
86. Ruh 1990-1999, dl. 2, 24-25 resp. Seidel 2003, 221-224.
87. Hamburger 1990 is geheel aan dit handschrift gewijd en bevat ook veel foto's; vgl. Smeyers 1998, 131-133 en Scheepsma 2001a.
88. Hamburger 1990, 8-17 en 155-167 dacht aan een opdrachtgeefster uit het Rijnland, gezien het opduiken van enkele motieven die met name uit de Mhd. letterkunde bekend zijn. Zelf heb ik aannemelijk proberen te maken dat deze thema's ook in de Zuidelijke Nederlanden en Noord-Frankrijk bekend waren, zodat de opdrachtgeefster van de *Rothschild Canticles* ook daar gezocht zou kunnen worden (Scheepsma 2001a).
89. Een afbeelding van de opening f. 4v-5r in Hamburger 1990, afb. 5; een weergave in kleur van de mystieke palmboom in Smeyers 1998, 132. - Er is nog een andere, veel jongere afbeelding van de palmboom bekend, nl. een houtsnede uit een Augsburgse wiegedruk (afb. in Strauch 1924, nap. 374 en Fleischer 1976, 5).
90. Vgl. Scheepsma 2001a, 287-288.
91. De omvangrijkere interpolaties uit Ls. 31 zijn integraal uitgegeven en toegelicht in Scheepsma 2001b; ik beperk mij hier tot het aanhalen van relevante passages.
92. Vgl. Scheepsma 2001 b, 163 over de Mnl. interpolaties uit Ls. 31 volgens BI, Br1 en W2; Lievens 1958, 209-210 geeft enkele met de Brieven overeenstemmende passages naar Br1 uit.
93. De tekst van Rd. 60 volgens hs. G is in zijn geheel uitgegeven in Fleischer 1976, 281-323 (met talrijke varianten in de noten); Rieder 1908, 260-276 geeft alleen het tweede, meest bewerkte deel mee uit. Ik citeer hier naar Rieder 1908, uitsluitend omdat die editie typografisch gemakkelijker is weer te geven.
94. Rieder 1908, 274, 25-29 (hs. G); vgl. Fleischer 1976, 289, 504-512.
95. Over de woorden *dopbelens, dobbelaren* en *verdobbelen* vgl. Peeters 1973, 292-293, n. 5; volgens Peeters heeft dit begrip hier ongeveer dezelfde pejoratieve betekenis van ‘verkwanselen’ als in Strofisch Gedicht 30 van Hadewijch.
96. Kern 1895, 461, 20-462, 16.
97. Willeumier-Schalij 1946, 36, 10-15.
98. Van Mierlo 1952, 104, 253-258. Vgl. Schweitzer 1997, 193. Over de authenticiteit van de *Mengeldichten* bijv. Ruh 1990-1999, dl. 2, 182.
99. Rieder 1908, 275, 23-26; vgl. Fleischer 1976, 290, 539-543.
100. Kern 1895, 463, 17-464, 4.
101. De gehele interpolatie in Kern 1895, 464, 20-466, 14; vgl. Scheepsma 2001b, 168-169. Ik citeer hier een paar frasen en ook in § 4.3 worden nog enkele fragmenten aangehaald.
102. Rieder 1908, 275, 39-276, 3; vgl. Fleischer 1976, 290, 560-569.
103. Kern 1895, 464, 19-465, 8.
104. Kern 1895, 466, 6-14.
105. Bijv. Schweitzer 2000, 326.
106. Tegen deze achtergrond is het saillant dat Fleischer 1976, 213-222 in de Mhd. SG-redactie een tekst heeft willen zien die werd opgesteld om vrouwelijke deelneemsters aan de ketterij in de Nördlinger Ries in Zwaben (omstreeks 1270) weer op het rechte spoor te brengen. Gezien de datering van de *SGP* nog voor het midden van de 13e eeuw moet deze theorie overigens worden losgelaten (Seidel 2003, 203).
107. Zie Schweitzer 1992 en Schweitzer 2000; ook de Mnl. dialoog *Meester Eckhart en de leek* (ed. Schweitzer 1997) past in dit kader, want deze merkwaardige tekst zou ook in verband staan met een anti-clericale beweging waarin begijnen en begarden sterk vertegenwoordigd waren.
108. Het inquisitiedocument over de begijnen van Schweidnitz is als Appendix II uitgegeven in Leff 1967, 721-740 (over Margaretha Pictrix p. 730-734); vgl. Schweitzer 1992, 236 en Schweitzer 2000, 326.
109. Ed. Strauch 1902, 288-311 (hier 305, 26-306, 3); vgl. Schweitzer 2000, 329-330. *Von dreierlei geistlichem sterben* onderhoudt nauwe banden met een werkje getiteld *Die IX felsz* uit hs. München, Bayerische Staatsbibliothek, cgm 834, f. 1312v-133r (gedateerd 1349/1350; ed. Strauch 1902, 256-257).
110. Seidel 2003, 246.

111. Over hs. F zie Seidel 2003, 58-61.
112. Seidel 2003, 181-182.
113. Ls. 35 en Ls. 38 zijn ook uitgegeven in *Van minne spreken* 1976, resp. 210-222 en 223-233, beide naar H.
114. Over Konrad Bömlin zie Steer 1978b. De betreffende preek komt voor in hs. Berlijn, SPK, ms.germ.qu. 206 (bekend als de 'Predigtsammlung der Agnes Sachs'), f. 254r-262. Monika Costard (Berlijn) attendeerde mij op de overeenkomst tussen de preek van Bömlin en Ls. 33, waarvoor mijn hartelijke dank.
115. Kern 1895, 508, 24-29.
116. Vgl. over de prediking door de bedelorden bijv. D'Avray 1985 en Taylor 2000; over de passie in de Lat. devotionele literatuur Bestul 1996.
117. In Ls. 32 komen twee exempelachtige frasen voor (*bispellen*), een over de tovenaar Simon uit het leven van Petrus en een aan de *Dialogi* van Gregorius de Grote ontleende passage over een geestelijke jonkvrouw (Kern 1895, 474, 1-12). In Ls. 36 wordt, iets uitvoeriger, een tweede aan de *Dialogi* ontleend verhaal verteld over een non die te veel kletste (Kern 1895, 515, 15-27). In een instructieve tekst als *Die heilige Regel* komen exempelen over goede en kwade geestelijken in veel grotere aantallen voor.
118. De 'normale' wijze van citeren in de *SGP* bijv. in Rd. 40 (Ls. 4) volgens hs. G, f. 16rb, 16va (2x), 16vb. In dezelfde tekst is echter ook tweemaal sprake van *der wissage Dauid* (f. 18vb), terwijl we bijv. in de aanhef van Rd. 70 lezen: *dur des wissagin munt Dauid* (G, f. 108ra).
119. Kern 1895, 468, 9 en 473, 14 (Ls. 32), 479, 22 en 480, 18 (Ls. 33), 485, 5-6, 486, 4-5, 510, 9-10 en 513, 14 (Ls. 36) en 521, 11-12 en 525, 15-16 (Ls. 37); in Ls. 34 (491, 3 en 11) en Ls. 35 (506, 24) wordt de psalmtekst overigens ook een paar maal op Christus en Zijn lijden betrokken.
120. Kern 1895, 468, 13-14; vgl. bijv. in Rd. 40 volgens G, f. 18va: *in der minne bůche*, dus zonder de auteur te noemen.
121. Ambrosius: Ls. 32 (Kern 1895.469, 16), Ls. 38 (529, 19) en Ls. 40 (548, 10 en 25, en 549, 1).
122. Hrabanus: Ls. 32 (Kern 1895, 470, 25) en Ls. 40 (554, 21 en 556, 10).
123. Vgl. in dat verband Ls. 18, waar als tweede aandachtspunt het martelaarschap van Christus wordt uitgewerkt; dit punt is grotendeels samengesteld uit citaten en anekdotes van Bernard (vgl. Kern 1895, 379, 13-381, 24).
124. Vgl. Seidel 2003, 246.
125. Ls. 37 is de enige plaats in de *LS* waar de naam van Dionysius de Areopagiet, een van de grondleggers van de westerse mystieke traditie, wordt genoemd. Dat gebeurt hier op onschuldige wijze, in een onterechte poging om de grote leraar van de negatieve theologie te vereenzelvigen met de patroonheilige van Parijs. Het is niet helemaal zeker of het verhaal over Dionysius hier voor het eerst in de Mnl. letterkunde opduikt, aangezien Maerlant het ook vermeldt in zijn *Rijmbijbel* of *Scolastica*, waarbij hij voortbouwt op de *Historia scholastica* van Petrus Comestor (vgl. Berendrecht 1996, 110-112).
126. Vgl. Coun 1985, 530-531: de betreffende plaatsen zijn Ls. 36 (Kern 1895, 510, 20-25) en 38 (528, 22-26, 531, 15-24, 531, 27-29). In een brief (24-11-2001) voegde Coun nog een vindplaats uit Ls. 35 aan dit rijtje toe (Kern 1895, 499, 1-4), waarvoor mijn hartelijke dank.
127. Over Ekbert van Schönau zie bijv. Köster 1980 en Ruh 1990-1999, dl. 2, 63-80.
128. Vgl. Coun 1985 515-516; zie ook Steer 1978a en Köster 1980. Er bestaat in deze publicaties verwarring over de betiteling van de tekst van Ekbert van Schönau. Steer 1978a, 379-380 duidt deze aan als *Meditatione de humanitate Christi* en stelt dat diezelfde tekst onder de titel *Sermo de vita et passione Christi* op naam van Bernard van Clairvaux is overgeleverd. Köster 1980 betitelt Ekberts tekst echter als *Stimulis amoris (dilectionis)*. Ik heb bij de betiteling Coun 1985 gevolgd (hij raadpleegde de andere genoemde publicaties overigens niet).
129. Het gaat om plaatsen in Ls. 34 (Kern 1895 491, 19-22) Ls. 36 (515, 3-10) en Ls. 38 (528, 31-529, 2).
130. Het gaat om Ls. 12 (Kern 1895, 308, 23-26), Ls. 13 (324, 7-9, 324, 34-325, 5 en 326, 12-15), Ls. 20 (393, 5-18) en Ls. 24 (411, 23-25 en 414, 4-9).
131. Coun 1995b wijst Callaert wel als vertaler aan, maar zie nu Kwakkel 2002, m.n. 59-64 over deze figuur.
132. Vgl. Kern 1895, 527, 4-19.
133. Resp. *Legitur quia tunc Athenis vigebat studium, et cum inquisiissent philosophi causam tenebrarum, nec invenirent, dixit Dionysius Areopagita quod Deus naturae patiebatur. Et fecerunt ei aram, et superscripserunt: 'Ignoto Deo', de qua legitur in Actibus apostolorum* (*PL*

198, 1631-1632) en *His visis Centurio et qui eum eo custodiebant Jesum, timuerunt et dicebant: Vere filius Deus erat iste* (*PL* 198, 1633).

134. Vgl. bijv. het Haarense diatessaron (ed. De Bruin 1970b, 115, 34-38), het diatessaron van Cambridge (ed. De Bruin 1970c, 56, 29-33) en het *Diatessaron theodiscum* (ed. Gerhardt 1970, 163, 6-11); Kern 1895, 527, apparaat, verwijst in dit verband al naar Boendale en Maerlant.
135. Resp. De Bruin 1970a, 268, 15-18 en *Corpus Gysseling* 11-3, 633, 15-19.
136. Misschien biedt een onderzoek naar de gebruikte woordvoorraad mogelijkheden om de passiepreken beter te plaatsen. In Ls. 38 bijvoorbeeld wordt het Latijnse *sceptrum* tweemaal vertaald met *hantgebeer* (Kern 1895, 531, 5 en 20), de enige vindplaats die *MNW* 111, 121 weet te melden. Ls. 43 daarentegen vertaalt *septrum* met *rude* (Kern 1895, 582, 19). Het is daardoor vrij waarschijnlijk dat beide Mnl. teksten verschillende auteurs hebben.
137. Willeumier-Schalij 1946, 43, 2-25.
138. Kern 1895, 538, 20-26.
139. Zie over deze typische uitdrukking verder § 4.3.
140. Kern 1895, 543, 28-542, 3.
141. De auteur maakte ongetwijfeld gebruik van de rijke bestiariumtraditie van de Middeleeuwen, maar ik heb niet nagegaan waar hij zijn informatie vandaan kan hebben.
142. Kern 1895, 545, 35-546, 2.
143. Schmidtke 1982.
144. Schmidtke 1982, 37-38 (nr. 12)
145. Over hs. Brussel zie § 2.1, voor hs. Trier zie Bushey 1996, 253-259. Ls. 39 is ook uitgegeven in *Van minne spreken* 1976, 233-241, naar H.
146. Zie over dit hs. Stooker & Verbeij 1997, nr. 1321 (met bibliografie).
147. Nadere informatie over hs. Mazarine 920 volgt in § 4.1 en 4.2.
148. Vgl. Ruh 1990-1999, dl. 2, 232; ook Reynaert 1975, 239-246 beschouwt de Parijse tekst als zelfstandig.
149. De Bruin 1940, 66-68.
150. Kern 1895, 538, 5-15.
151. Over de Mnl. geestelijke brief zie Kors 1993, over de *salutatio* of groet p. 57-58.
152. De Bruin 1940, 66. De Bruin emendeert hier *Maria* voor *hi* en *vervult* voor *ter werelt.*
153. De Bruin 1940, 68.
154. Kern 1895, 542, 21-30.
155. Dat blijkt uit de talrijke emendaties in de editie De Bruin 1940.
156. Mijn visie op de onderlinge verhouding van de twee redacties van de *Kleine mndl. Baumgarten* wijkt af van die van Schmidtke 1982, 194-199 die handschrift H nog in de late 14e eeuw dateerde (p. 38).
157. Als eerste hierover Van Mierlo 1932, 378; vgl. Van Mierlo 1947, dl. 1, 14. Zie ook Van der Zeyde 1934, 131, Lüders 1958, 59, Reynaert 1975, 239-246 (vergelijking tussen Brief 1 en de *Boengaert*), Schmidtke 1982, 194-199 (die Reynaert 1975 overigens niet kent), waar de drie betrokken teksten synoptisch zijn afgedrukt, en als laatste Ruh 1990-1999 dl. 2, 232.
158. Van Mierlo 1947, dl. 1, 16, 18-19, 36.
159. Reynaert 1975, 239-246.
160. Schmidtke 1982, 194-199.
161. Ruh 1990-1999 dl. 2, 232.
162. Van Mierlo 1947, dl. 1, 14.
163. Frits van Oostrom (Utrecht/Leiden) maakte mij op deze connectie opmerkzaam, waarvoor mijn hartelijke dank.
164. Een overzicht van 'dawn poetry' in de wereldliteratuur levert Hatto 1965; daarbinnen behandelt Forster 1965 (P. 473-504) het Nederlands. Een monografie over de Nederlandse traditie is King 1971.
165. King 1971, 25-26.
166. Ed. Vellekoop & Wagenaar-Nolthenius 1975; een nieuwe editie door H. Joldersma, D. van der Poel et al., te verschijnen in de Delta-reeks, is binnenkort te verwachten. Over de wachterliederen in het *Antwerps liedboek* - Forster 1965, 476 telt er 23, op een totaal van 221 - zie Kalff 1883, 281-298, Forster 1965, 476-480 en King 1971, m.n. 9-50.
167. Die opinie vinden we al bij Kalff 1883, 297; ze wordt veel grondiger uitgewerkt en historisch ingebed in King 1971.
168. Boeren 1956; de nuvolgende levensschets is op dit werk gebaseerd.
169. Over Guiards oeuvre zie Boeren 1956, 90-143.

170. Schneyer 1969-1990, dl. 2, 253-282 (406 nrs.); vgl. Boeren 1956, 260-299 (348 nrs.).
171. Vgl. Zink 1976, 92-93, Boeren 1954, 18-19 en Oliver 1994, 254; vgl. ook § 1.2.
172. Over Guiard en de vruchten van de eucharistie zie Boeren 1953a, Boeren 1953b en Boeren 1956, 242-259.
173. Boeren 1954, 20-22.
174. Een beknopt overzicht biedt Ruh 1981, waar de Ofr. overlevering er wat bekaaid afkomt. Zie daarvoor Boeren 1956, 263 nr. 22, Zink 1976, 78-79 en 484 nr. 27, Oliver 1994, 253-256; zie over deze Ofr. teksttraditie verder § 4.5.
175. Boeren 1953a; aanvullingen en correcties op dit artikel in Boeren 1954. In deze samenhang trachtte Boeren ook de relatie tussen de *LS* en de Mhd. letterkunde te bagatelliseren en de Mnl. prekenbundel met de franciscanen in verband te brengen (zie § 1.1).
176. *Des XII preus* is uitgegeven in Boeren 1956, 310-319 (citaat p. 319), naar het hs. uit 1286 van de zusters in Origny (hs. Saint-Quentin, Bibliothèque Municipale, 75 (86), f. 529r-543r, met varianten naar hs. Parijs, BN, fr. 1879, uit de 1e helft van de 15e eeuw). Volgens Zink 1976, 78 is Boerens editie niet al te betrouwbaar.
177. Boeren 1953a, 275-278.
178. Ampe 1957, met een tekstuitgave op p. 308-324, waarin de verschillen met Ls. 40 worden gemarkeerd.
179. Zie over dit hs. verder § 1.5 n. 307; over het tweede, eucharistische deel m.n. Ampe 1957 en Ampe 1964.
180. Hs. Parijs, BM, 987 bevat op f. 36r-41v een preek met als opschrift *Incipiunt XII fructus qui proveniunt de corpore christi*, die mogelijk verwant is. De eerste vrucht is identiek met de door Ampe gevonden tekst, maar de uitwerking is volkomen anders. Het hs. dateert uit de 2e helft van de 14e eeuw (op het schutblad staat het jaartal 1397, maar het is niet door de teksthand geschreven; observatie van Erik Kwakkel), bevat een scala aan eucharistische teksten en is afkomstig van de regulieren van Rooklooster (zie verder Bougerol 1993).
181. Ampe 1957, 312, 9-12.
182. Kern 1895, 549, 13-17.
183. Men vindt tal van voorbeelden in Ampe 1957, in het apparaat bij de editie, en ook in Ampe 1958, 56-60. Vgl. ook Ruh 1981, 297, die erop wijst dat Ls. 40 de oorspronkelijke vorm van *Ex utraque parte* het best heeft bewaard.
184. Het betreft Kern 1895, 551, 10-13, vgl. Boeren 1953, 275 en 279, en Ampe 1957, 354. Lüders 1958, 57 (die Ampes werk niet kende) wijst er op dat hetzelfde Agnes-citaat ook voorkomt in Rd. 40 (Rieder 1908, 126, 6-8) en het corresponderende Ls. 4 (Kern 1895, 220, 19-22); de verschillen zijn echter van dien aard dat Ls. 40 hier niet of nauwelijks aan Ls. 4 ontleend kan hebben.
185. Kern 1895, 550, 13-15; vgl. Ampe 1957, 313, 17-18.
186. Vgl. Boeren 1953a, 279.
187. Resp. Ampe 1957, 321, 5 en Kern 1895, 556, 9; vgl. Ampe 1957, n. c.
188. Boeren 1953a, 267-268 brengt de toevoeging van *gebrukenesse* inderdaad in verband met de algehele strekking van Ls. 40, die voor 'heilige' of 'zalige' zielen bestemd is. Faesen 2000, 138 n. 6 noteert het opmerkelijke feit dat de Mnl. vertaling meer aandacht besteed aan de begeerte - het centrale onderwerp van zijn studie - dan Guiard doet, maar verbindt daaraan geen conclusies.
189. Ed. Pfeiffer 1840, 354-359.
190. Over *Diz ist von zwelfleie fruhte und nuzze* o.a. Boeren 1953, 257-258 en 269-273, Ampe 1957, het apparaat bij de editie, Ampe 1958, 58-60, Lüders 1958, 56 n. 1 en Ruh 1981.
191. Ruh 1981, 297.
192. Een beschrijving van het hs. in Petzet 1920, 266-270; zie Scheider 1987a, dl. 1, 275-276 en dl. 2, afb. 172 voor paleografische observaties.
193. Zink 1976, nr. 27 (p. 484) noemt de volgende handschriften: Chantilly, Musée Condé, 134 (1094), f. 75-75v (14e eeuw); Parijs, BN, fr. 939, f. 101v-105r (15e eeuw); Parijs, BN, fr. 1879, f. 153v-161v (15e eeuw); Parijs, BN, fr. 1802, f. 107r1-112r1; Parijs, BN, fr. 1882, f. 50r-56r (15e eeuw). In deze opsomming ontbreekt hs. Londen, British Library, MS. Harley 2930; zie daarvoor § 4.5.
194. Zink 1976, 78-79.
195. Men zie verder Boeren 1953a, Ampe 1958 en Ruh 1981.
196. Boeren 1953a, 259-267 onderscheidde destijds een 'Limburgse' en een 'Brabantse' tekstfamilie van de twaalf-vruchtenpreek, waarbij Ls. 40 uiteraard bij de eerste categorie werd ingedeeld. Nadat Ampe 1957 de Latijnse preek *Ex utraque parte* van Guiard van Laon bekend had gemaakt,

werden in Ampe 1958 de consequenties van deze vondst voor onze kennis van de Mnl. traditie uitgewerkt (inclusief edities van de belangrijkste redacties en bewerkingen). Boerens indeling is daarmee goeddeels achterhaald; ik baseer mij hier voornamelijk op Ampes bevindingen.

197. Ed. Ampe 1958, 75-77; vgl. p. 60-61.
198. Over hs. Bonn zie § 4.1; over hs. Weert zie Boeren 1953a, 260 en Stooker & Verbeij 1997, dl. 2, nr. 886 (p. 296). Boeren 1953a, 260-261 noemt bij de 'Limburgse familie' nog een hs. in privé-bezit: Oegstgeest, dr. Schotman, hs. 1, f. 304r. Dit hs., dat blijkens de summiere gegevens die Boeren verstrekt ook Ls. 40 bevat, heb ik niet meer kunnen traceren.
199. Vgl. Boeren 1953a, 262-263 en Ampe 1958, 60-61. Hs. Vv komt in § 4.1 uitvoerig ter sprake; over hs. Gent zie Lieftinck 1936, 84 en Stooker & Verbeij 1997, dl. 2, nr. 1149 (p. 38); over hs. 21.890 zie Biemans 1984, nr. 175 (p. 194-195).
200. Boeren 1953a, 261-262 en 266 stelt dat BI een betere tekst heeft dan H, waarbij hij vooral werk maakt van de vorm *vueren* die H opgeeft in de vertaalde weergave van Apok. 22, 2 (Kern 1895, 546, 25) en die in BI correct als *overen* [= oevers] is afgeschreven. Het is nog maar de vraag of H hier corrupt is: in dit hs. komt wel meer voor moderne ogen ongewoon gebruik van *u*, *v* en *w* voor. Het is goed mogelijk dat hier, ondanks de eigenaardige spelling wel degelijk *uver* is bedoeld. Uit het tekstverband blijkt ook nergens dat de kopiist van H werkelijk meent dat er sprake is van 'vuur'.
201. Vgl. Boeren 1953a, 246 en Boeren 1954, 24.
202. *AASS* Jun. III (16 juni), 252; vgl. Hendrix 1996-..., dl. 3, 44. Willem van Affligems *Leven van Lutgart* is gebaseerd op een versie van de *Vita Lutgardis* waarin deze anekdote niet voorkomt (vgl. Mantingh 2000, 108 n. 22).
203. Meersseman 1948, 113, 15-21 (cap. 14); vgl. King 1999, 28.
204. *AASS* Apr. 1 (5 april), 459, 467 en 470; vgl. Newman 1999, 85, 112 en 122. Zie over de Luikse achtergronden van de inrichtingen van het Corpus Christi-feest bijv. Rubin 1991, 164-176 (waar Guiard van Laon overigens niet genoemd wordt), Caspers 1992, 35-56 en de artikelenbundel Haquin 1999 (met bibliografie over 1946-1997). Over de enorme populariteit die de verering tot de eucharistie overal in de Late Middeleeuwen kreeg zie bijv. Rubin 1991; Caspers 1992 concentreert zich op de Nederlanden (en behandelt op p. 192-196 de twaalf vruchten van Guiard van Laon in Ls. 40).
205. Kern 1895, 295, 23-26.
206. Kern 1895, 180, 25-27.
207. Kern 1895, 557, 14-15. Boeren 1953a, 258, 260 en elders stelt dat de Mnl. tekst al leen over de geestelijke, en niet over de sacramentele communie handelt. Kennelijk is Boeren op het verkeerde been gezet door het in dit citaat gebruikte begrip *gestelike*, dat echter veeleer betrekking heeft op de geesteshouding waarmee men te communie moet gaan (in sommige gevallen kan het in de *Limburgse sermoenen* zelfs met 'mystiek' worden vertaald). Ampe 1958, 57 en 70-74 beklemtoont dat zowel Guiard van Laon zelf als de vertaler van Ls. 40 wel degelijk ook de daadwerkelijke, sacramentele communie op het oog hebben. Zie voor de discussie over sacramentele, geestelijke en veelvuldige communie bijv. Caspers 1992, 213-224.
208. Vercoullie 1905, XVIII.
209. Kern 1895, 557, 20-26.
210. Schalij 1943b. Overigens trekt Van Mierlo 1953, 237-239 het verband tussen beide teksten in twijfel.
211. Kern 1895, 565, 5-6.
212. Kern 1895, 565, 12-19.
213. Vgl. Priebsch 1909, 26-30; de reeks wordt daar, zoals overal in deze tekst, geregeld onderbroken door toepasselijke exempelen.
214. Kern 1895, 589, 3.
215. *Van der helscher pinen* is niet uitgegeven. De digitale BNM geeft 4 hss. met deze tekst op: Antwerpen, Museum Plantin-Moretus, M 380 (2e helft 14e eeuw; Rooklooster), f. 69v-76v; Brussel, KB, 11 112 (ca. 1460; begarden Maastricht; bevat ook een excerpt van Ls. 31), f. 110r-113v; Brussel, KB, 11 1039 (ca. 1400; begijnhof Brussel), 27r-40v; Den Haag, KB, 73 G 33, f. 86r-88v (15e eeuw; Oude hof, Weesp).
216. Van Mierlo 1952, 83, 149-84, 1. Vgl. over deze passus Reynaert 1981, 170-171 en Faesen 2000, 140-141, die er beiden vanuit gaan dat Ls. 41 ook op dit punt wel aan Hadewijch zal ontlenen. Dat lijkt mij, alleen al gezien de congruentie met *Die heilige Regel*, een wat voorbarige conclusie.
217. Vgl. Kern 1895, 567, 5-34.
218. Kern 1895, 568, 1-2.

219. Over de authenticiteit en de doorwerking van de *Explicatio* zie verder Ruh 1992, 49-50.
220. Schalij 1943a.
221. Scheepsma 2000, 656-660.
222. Van Mierlo 1924-1925, dl. 2, 26-32.
223. Bouman 1930.
224. Van Mierlo 1932, 377-378 en Van Mierlo 1947, dl. 1, 52.
225. Van der Zeyde 1934, 121-125.
226. Van Mierlo 1934a.
227. Van Mierlo 1944.
228. Reynaert 1974.
229. Faesen 2000, 140-141.
230. Het gaat met name om de toepassing van de verbale aanvulling en de plaatsing van het direct object ten opzichte van het verbum finitum in de bijzin (zie verder Reynaert 1974).
231. Schalij 1943b; zie m.n. het structuurschema op p. 258.
232. Zie over Bonaventura's indeling en de achtergronden daarvan verder Minnis 1984, 94-95.
233. Vgl. Scheepsma 2000, 665.
234. Het volledige opschrift luidde: *Hic incipit quoddam delectabile excerptum vel sumptum ex libris domini Johannis de Ruusbroec de ordine regularium prioris in Groenendael*; het gedeelte *domini ... Groenendael* is door de kopiist zelf doorgehaald (vgl. De Vreese 1900-1902, 72).
235. Een beschrijving van dit hs. bij De Vreese 1900-1902, 70-79 (H). De Vreese drukt op p. 73-78 een synoptische weergave van de tekst naar zijn Ruusbroec-hs. H en Ls. 41 naar het *Limburgse sermoenen*-hs. H af; vgl. ook Van Mierlo 1924-1925, dl. 2, 25-26, waar deze tekst als fragment E wordt aangeduid; op de p. 26-32 worden E en F (= het laatste stuk van Ls. 41) met Hadewijchs tekst vergeleken.
236. De Hadewijch-handschriften worden uitvoerig besproken in § 4.2.
237. De oudste editie is Reypens & Van Mierlo 1926, niet minder van belang is Vekeman & Tersteeg 1971. Huls 2002a vormt sinds kort een nieuwe standaard (zie ook n. 250). Recente vertalingen in modern Nederlands bieden Faesen 1999a en Huls 2002b (waarin ook de Mnl. tekst wordt afgedrukt). Door omstandigheden lukte het niet om alle bevindingen van Huls 2002a te bespreken. Voor een overzicht van oudere vertalingen, ook in andere talen, van *Van seven manieren van minnen* zij verwezen naar Lewis 1989, 328-333 (diverse nrs.), Ruh 1990-1999, dl. 2, 138 en Huls 2002, dl. 2, 1030-1032 (vgl. volgende noot).
238. Zie de plaats die Beatrijs inneemt in de overzichten van de Westerse mystiek: Dinzelbacher 1994, 220-223, Ruh 1990-1999, dl. 2, 138-157 en McGinn 1991-..., dl. 3, 166-174. Een bibliografisch overzicht van het Beatrijs-onderzoek in Lewis 1989, 325-350. De belangrijkste publicaties (buiten de hierboven genoemde) sindsdien zijn ongetwijfeld de 3 dln. van De Ganck 1991 en de 2 dln. van Huls 2002 (met een uitgebreid en actueel literatuuroverzicht).
239. Kern 1895, 570, 28-29.
240. Kern 1895, 180, 32.
241. Reypens 1923.
242. De Vreese 1900-1902, 645 n. 3 signaleerde dit verband al.
243. Zie Reypens & Van Mierlo 1925, een jaar later gevolgd door de grondige editie met studie Reypens & Van Mierlo 1926.
244. Zie daarover § 1.5.
245. Reypens & Van Mierlo 1926.
246. Huls 2002a (vgl. n. 237 en 250) neemt als eerste de lezing van H als uitgangspunt voor zijn interpretatie.
247. Dat was al vastgesteld door Reypens & Van Mierlo 1926, 113*-114*.
248. Over dit hs. zie § 4.1.
249. Vgl. Lievens 1965.
250. Een oudere uitzondering is *Van minne spreken* 1976, waar Ls. 42 op p. 242-254 naar H wordt weergegeven (zonder dat dat uitdrukkelijk wordt vermeld); Huls 2002a, dl. 1, 72-119 biedt een uitgave naar H met parallelle Ned. vertaling, gevolgd door een kleurenfacsimile van H, f. 190v-197r (p. 120-133). Heymans & Tersteeg 1970 bieden diplomatische transcripties van alle drie de hss., en ook Huls 2002 geeft, passage voor passage, de complete tekst van alle drie de hss. Over de onderlinge verhouding tussen de drie hss. Reypens & Van Mierlo 1926, 111*-125* (met stemma op p. 125*), Vekeman & Tersteeg 1971, 28-30, Faesen 1999a, 43 en Huls 2002a, 67-70.

251. Huls 2002a, dl. 1, 70 stelt echter (in navolging van Vekeman & Tersteeg 1970, 23) dat het maken van een kritische editie nauwelijks mogelijk is, omdat nauwelijks valt te motiveren waarom bepaalde varianten de voorkeur zouden moeten krijgen.
252. Voor een uitvoeriger argumentatie van deze stelling zie Scheepsma 2004A. Overigens werd Beatrijs' auteurschap van *Seven nanieren van minnen* ook door Peters 1988, 33 al in twijfel getrokken.
253. Ed. Reypens 1964, vooral cap. 4 (deels aangehaald in § 1.5), 269, 275 en 276. Vgl. hierover ook Faesen 1999b, m.n. 104-108.
254. Reypens 1931, in verbeterde versie opgenomen in Reypens 1964, 227-256.
255. Wackers 1971 (citaat p. 229); zie ook daar voor een overzicht van de discussie.
256. Wackers 1971, 223-224 wijst erop dat in hs. W2 in de aanhef van de vierde manier slechts dat aspect wordt genoemd dat er ook daadwerkelijk wordt uitgewerkt, namelijk de zoetheid.
257. Kern 1895, 578, 24-25.
258. Dit is overigens geen uniek verschijnsel binnen de *LS*-collectie. In Ls. 29, dat is samengesteld uit twee *SGP*, wordt de tekst van Rd. 66 besloten met een door de vertaler zelf toegevoegde bede eindigend met 'Amen' (Kern 1895, 435, 14-15), waarna de tekst vervolgt met de vertaling van Rd. 75 (zie § 2.2).
259. Reypens 1964, 255.
260. Heeroma 1969, 218-221.
261. Vgl. Vekeman & Tersteeg 1971, 478-481, 510-512 en 568-572 (naar Vv); in H worden alleen de beide bijbelcitaten in het Latijn weergegeven (Kern 1895, 580, 9-11 en 31-32).
262. Reypens 1964, 69, 39-70, 46, aangehaald in § 3.5.
263. Vgl. McGinn 1991-..., dl. 3, 170
264. Over de inhoud van dit deel zie Reypens & Van Mierlo 1926, 114*-123*.
265. Zie Reypens 1923, 718, n. 5, Reypens & Van Mierlo 1925, 353 en Reypens & Van Mierlo 1926, 61*. Reypens & Van Mierlo 1926, 120* sommen enkele van deze vormen op: Vv geeft o.m. *ervullen, op ersteet, terlangen* en varianten daarvan, terwijl H als oostelijke vorm alleen *ervullen* heeft, tegenover het meer Nederlands aandoende *opversteet* en *verlangen.* Het 15e-eeuwse W2 uit Brabant heeft deze oostelijke vormen niet. Merkwaardig genoeg stellen dezelfde auteurs op p. 112* dat H niet in aanmerking komt als legger voor de editie van *Seven manieren van minnen*, omdat de Limburgse taal te ver afstaat van het Brabants van Beatrijs van Nazareth, die uit Tienen kwam. Als legger kiest men dan Vv, omdat dat de betere tekst weergeeft, maar de Duitse of oostelijke vormen blijven onverklaarbaar. Deze hele kwestie verdient een nieuw taalkundig onderzoek, waarin de jongste inzichten over de datering van handschrift H en de taal van dit handschrift worden betrokken. Het zou dan wellicht nuttig zijn om de suggestie van Mens 1947, 188-190 in overweging te nemen, die een verband tussen *Seven manieren van minnen* enerzijds en het werk van Mechtild van Hackeborn en Mechtild van Maagdenburg anderzijds veronderstelt.
266. Kern 1895, 582, 13-15.
267. Vgl. Faesen 2000, 141-142.
268. Als de auteur van Ls. 43 hier werkelijk een vergissing maakte, deed hij dat in commissie. In het vervolg van deze paragraaf passeren nog twee teksten de revue waarin dezelfde lezing *Introduxit me rex in cellariam suam* voorkomt, namelijk de *Rothschild Canticles* en het traktaat met de gelijkluidende titel. Blijkbaar was dit in de Middeleeuwen een gangbare lezing.
269. Vgl. over dit rollenspel Kern 1895, 583, 30-34, geciteerd in § 3.4.
270. Kern 1895, 180, 35-36.
271. Resp. *Quid enim nisi caritatem sapere poterat; que totiens in cellam vinariam introducta, totiens caritatis nectare debriari celestibusque delitijs satiari meruerat, que totiens caritatis gustum in gaudio de saluatoris fontibus hauriebat?* (*Vita Beatricis*; ed. Reypens 1964, 128, 8-12) en *Postquam autem virgo dulcis se novit a certamine, quod diu sustinuerat, liberatam, ad Rachelis delicias post Lyae turpitudinem se medullitus transferens, ascensiones in corde suo disposuit, et se supra se sublevans sumptis amoris pennulis, volatu desiderii, contemplativis tractibus sublimata, coelestium arcana penetrans, quasi virgula fumi ex aromatibus myrrhoe et turis et omnis pulveris pigmentarii, introducta cella vinaria cum dilecto, delibuta coelesti nectare, corde florigero, mente melliflua, lacteo spiritu, caritatem in se promeruit ordinari* (*Vita Idae de Lewis*; ed. *AASS* Oct. XIII (29 oktober), 113). Zie De Ganck 1991, dl. 3, 474-480 voor meer voorbeelden.
272. Kern 1895, 550, 13-15, geciteerd in § 2.6.

273. *Rothschild Canticles*, f. 67v-68r. Hamburger 1990, 194 geeft de tekst van f. 67v, terwijl de miniatuur als afb. 43 in het illustratiedeel is opgenomen.
274. Over deze tekst Bauer 1973, 282-309 en 359-410 (ed. 377-400); vgl. verder Bauer 1981.
275. Ed. *PL* 176, 1017-1184 (waar de tekst nog aan Hugo van Sint-Victor wordt toegeschreven); vgl. Bauer 1973, *passim*, en Bauer 1981, 1155.
276. Brussel, KB, 8609-20, f. 184v-186; over het hs. § 1.5. In het handschriftenoverzicht van *Introduxit me rex in cellam vinariam* in Bauer 1973, 359-363 ontbreekt dit Brusselse hs. overigens.
277. Vgl. Bauer 1981, 1156.
278. Ed. Bauer 1973, 404-410, die de teksten naar de hss. Berlijn en Den Haag parallel uitgeeft. De drie hss. zijn: Berlijn, SPK, mgq 1086 (Nazareth, Geldern), f. 122va-126rb, *Van een gheestelic cloester* (zie o.m. De Vreese 1900-1902, 137-141 (M^7) en Costard 1992, 205); Gent, UB, 1339, f. 40r-47r, *Een zeer goet ende deuoet buecsken vander gheesteliker wijncellen of wijnkelre of cloestere der deuoter zielen* (zie Reynaert 1996, 186-192); Den Haag, KB, 132 F 17 (tertiarissen Sint-Ursula, Delft), f. 175va-179rb, *Dit is van enen geesteliken conuent* (zie o.m. Stooker & Verbeij 1997, nr. 297 (p. 107-108)).
279. Willeumier-Schalij 1946, resp. 3, 16-21, en 53, 27-56, 33.
280. *Int conduut daer minne haer minne al scincket / Ende met minnen hare vriende al dronken drinket* (Van Mierlo 1942, dl. 1, 76, 56-57).
281. Die overeenstemming werd ontdekt door Van Mierlo 1932, 379-380.
282. Voor de identificatie zie Van Mierlo 1929, m.n. 5o-55; vgl. Van Mierlo 1947, dl. 1, 147-148.
283. Kern 1895, 596, 15-597, 2.
284. Van Mierlo 1947, dl. 1, 159, 174-160, 201.
285. Faesen 2000, 142-143.
286. Van Mierlo 1932, m.n. 379-380. Ondanks de essentiële verschillen die hij opmerkt, tast Faesen 2000, 142-143 deze visie op geen enkel punt aan.
287. Kern 1895, 599, 24-29.
288. Kern 1895, 607, 8-12.
289. Kern 1895, 600, 25-27.
290. Kern 1895, 603, 1-7.
291. Kern 1895, 604, 3-5.
292. Volgens *MNW* 111, 225 is in Ls. 44 *heersch* bedoeld, dat 'trots' of 'hoogmoedig' betekent. Vgl. Kern 1895, 604.
293. Kern 1895, 604, 10-15.
294. Kern 1895, 610, 8-15.
295. Kern 1895, 181, 2-3.
296. Een overzicht van de stand van onderzoek rondom *Herr Selbharts Regel* geeft Warnock 1992. Er is nog weinig onderzoek gedaan naar deze tekst; zie o.m. Bauer 1973, 159-160. Er bestaat ook geen editie van de volledige Mhd. tekst die als voorbeeld voor Ls. 44 is gebruikt; er zijn wel enkele deeluitgaven (vgl. Warnock 1992, 1057).
297. Ehrismann 1908, 11, 265-266; zie over Hugo von Trimberg verder Schweikle 1983.
298. Warnock 1970, 106, 327-328.
299. Vgl. Seidel 2003, 243.
300. Warnock 1992, 1060.
301. Ik dank deze gegevens aan Kurt Otto Seidel, die de genoemde zes teksten steekproefsgewijs collationeerde (brieven 23 februari en 19 juli 2000) en op grond daarvan een voorlopig stemma opstelde. Nader onderzoek naar deze interessante tekst met zijn gecompliceerde overlevering is gewenst; vanaf Nederlandse zijde zou daarbij zeker ook de enige andere Mnl. tekstgetuige, Br1 betrokken moeten worden.
302. Ed. Unger 1969, 187-450; vgl. Unger 1978.
303. Vgl. Ruh 1984a, m.n. 56-57, Unger 1969, 181-183 en Unger 1978.
304. Vgl. Ruh 1984a.
305. Deze methodiek bleef ook na de 13e eeuw in zwang, bijv. in de *Der große Seelentrost*, een eclectische tekst die in de loop van de 14e eeuw ontstond in de Nederlanden of het aanpalende Mnd. taalgebied (zie verder Palmer 1992).
306. De overeenstemming tussen beide teksten is voor het eerst gesignaleerd in Warnock 1992, 1058-1059. De parallelle, maar niet volledig overeenkomende passages tussen Ls. 44 en *Baumgarten* zijn achtereenvolgens: Kern 1895, 609, 15-610, 28 en Unger 1969, 276, 2-277, 27 (cap. 86), Kern 1895, 610, 29-613, 14 en Unger 1969, 413, 14-416, 91 (cap. 193), en Kern 1895, 614, 23-615, 33 en Unger 1969, 220, 2-221, 26 (cap. 29).

307. Warnock 1992, 1058-1059 noemt diverse argumenten voor een franciscaanse achtergrond, zonder dat het directe bewijs geleverd kan worden.
308. Vgl. over het rondtrekkende prediken D'Avray 1985, 43-63.
309. Ed. Wackernagel 1873, 991-996.
310. Kern 1895, 602, 12-23.
311. Ed. Wackernagel 1847, 901-906, dat alleen de kloostersatire (met omgeving) naar Z geeft; de betreffende passage in k. 901 (vgl. Seidel 2003, 247 n. 152).
312. Persoonlijke mededeling Kurt Otto Seidel.
313. Seidel 2003, 247 n. 152 oppert dat het weglaten van de grauwe orde in H een argument zou kunnen zijn voor een cisterciënzer achtergrond van de *Limburgse sermoenen*-verzameling. Maar men zou dan met evenveel recht kunnen beweren dat H niet uit kringen van dominicanen, franciscanen of de Duitse orde kan stammen.
314. Hs. Br1 is op dit punt van weinig waarde, aangezien de kopiist de angel uit deze passage heeft gehaald. De leerling vraagt hier of iedereen de weg van de deugden bewandelt, waarop de meester zegt dat ongelovigen en zij die in hoofdzonden leven, dat zeker niet doen. Daarna beveelt hij de *gheoerdende liede* van harte aan de weg van vrees en biecht te bewandelen (f. 158r).
315. Pleij 1983, 98-99.
316. *Vanden covente* is uitgegeven in Brinkman & Schenkel 1999, dl. 1, nr. 66 (p. 377-381); vgl. Hogenelst 1997, dl. 2, nr. 59 (p. 54).
317. Warnock 1992, 1060-1061 wijst nog wel op een mogelijk verband tussen *Herr Selbharts Regel* en de 15e- en 16e-eeuwse spotliteratuur: in *Der Boiffen Orden*, een in Keulen gedrukte parodistische tekst, duikt een *Bruder Tzijtverluyss* op, een frater die wij als *bruder Titverlis* kennen uit Ls. 44 (Kern 1895, 605, 15-16). Over *Der Boiffen Orden* zie Stöllinger-Löser 2000; vgl. ook Pleij 1983, 99-100.
318. Zie over deze en andere oefeningen van Beatrijs § 3.5.
319. Deze onuitgegeven tekst bevond zich in het verloren hs. Metz, Bibliothèque Municipale, 535 (zie § 4.5); vgl. Meyer 1886, 49 en Reynaert 1994, 220-221.
320. Bauer 1981, over 'Herzklosterallegorien', noemt diverse andere voorbeelden van kloosterallegorieën (waaronder in k. 1157 ook cap. 32 uit de *Baumgarten geistlicher Herzen* en in k. 1159 *Herr Selbharts Regel*).
321. Kern 1895, 616, 3-4. De Vulgaat leest overigens: *Anima mea liquefacta est ut locutus est.*
322. Kern 1895, 616, 5-10.
323. Vgl. Kern 1895, 616, 15-21; deze passage wordt geciteerd (in twee delen) en verder besproken in § 3.2.
324. *MNW* 11, 1104 geeft, in een kort lemma, twee hoofdbetekenissen op: 'geestelijk', als tegenstelling met 'lichamelijk, en 'vroom, godvruchtig'. Daarmee wordt de veelzijdige betekenis van het begrip *gestelike* in de *Limburgse sermoenen* echter onvoldoende gedekt. Illustratief in dit verband is de toevoeging van een corrector in H, die in Ls. 31 de bepaling *gestelike te verostaene* toegevoegd heeft, om aan te duiden dat de palmboom uit deze preek overdrachtelijk moet worden geïnterpreteerd (Kern 1895, 440, 1).
325. Vgl. Faesen 2000, 143.
326. Kern 1895, 618, 24.
327. Kern 1895, 619, 6-7.
328. Kern 1895, 625, 24-32.
329. Een frase uit een Paulus-citaat vertaalt Ls. 45 met *Sugter prufenisse van Jhesu Cristo, di in mi sprict?* (Kern 1895, 617, 8). De vorm *sugter* is ongewoon; we zouden iets als *sukeder* verwachten. Deze vorm zou echter zowel uit een Lat. als uit een Mhd. bron verklaard kunnen worden (Kern 1895, 617, apparaat) - In het hiervoor aangehaalde Job-citaat gebruikt Ls. 45 een paar keer het woord *dup* (Kern 1895, 618, 25 en 619, 12). In *MNW* 11 komt die vorm niet voor; we vinden wel 'dupe' [= sukkel, sul], maar dat kan hier niet zijn bedoeld. De vorm *dup* is eenvoudig verklaarbaar als we ervan uitgaan dat hier Mhd. *diube* [= dief] achter steekt (vgl. Kern 1895, apparaat). Ls. 17 geeft wel de reguliere Mnl. vorm *dief* (Kern 1895, 370, 1). Er zal veel uitvoeriger taalkundig onderzoek nodig zijn om Kerns suggestie te kunnen bevestigen.
330. Kern 1895, 626, 7-9.
331. Vgl. Kienzle 2000c, 271.
332. Vgl. Hesbert 1963-1979, dl. 3, nr. 3137, maar ook de daar genoemde antifonen nr. 3135, 3136 en 3138 komen in aanmerking, want deze stemmen inhoudelijk sterk overeen. In hs. Leeuwarden

van Ls. 46 (zie tekst) luidt het thema *Hortus conclusus, Dei Genetrix* (maar met die woorden beginnen alle vier de bij Hesbert genoemde antifonen).
333. Kern 1895, 631, 28-29.
334. De Vulgaat geeft een enigszins afwijkende lezing: *Descendi ad hortum nucum ut viderem poma convallis.*
335. Kern 1895, 634, 23.
336. Kern 1895, 634, 11-13.
337. Schmidtke 1982, 70 (A2).
338. Over het Brusselse hs. Stooker & Verbeij 1997, dl. 2, nr. 221; over hs. Leeuwarden zie § 2.5.
339. Over het hs. Deschamps 1972, nr. 88 (p. 243-246); op p. 245 stelt Deschamps abusievelijk dat de tekst op f. 134vb-I35vb aan de *Limburgse sermoenen* is ontleend. Aanvankelijk loopt deze tekst inderdaad min of meer gelijk op met Ls. 46, maar daarna volgt een verhandeling over vier principale punten aangaande de deemoed die in het *Limburgse sermoen* niet voorkomt. Over het hs. ook Wackers 2002, met inhoudsopgave op p. 41-42, waar op de hier besproken kwestie niet wordt ingegaan.
340. Vgl. Harper 1993, 97-98.
341. Kern 1895, 642, 12-14.
342. Kern 1895, 642, 18-19.
343. In Hesbert 1963-1979 komt een dergelijke antifoon althans niet voor, en ook bij liturgie-specialisten is een dergelijke tekst niet bekend. Met dank aan Ike de Loos (Utrecht).
344. Ik dank Thom Mertens (Antwerpen) voor deze suggestie.
345. Kern 1895, 643, 4-7.
346. Kern 1895, 643, 8-11.
347. Vgl. Boeren 1956, 170-172 over Guiard en zijn toespelingen op de geestelijke en de wereldlijke muziekpraktijk; op p. 173 een overzicht van zijn muzikale allegorieën. Het meest aansprekende voorbeeld in dit verband is wellicht Boerens sermoen nr. 24, op *Ascendit deus in jubilo* (Boeren 1956, 263; vgl. p. 171) waarin een onderdeel *De IV melodiis caritatis* verwerkt is. In Schneyer 1969-1990, dl. 2 draagt dit sermoen het nr. 136 (p. 262).
348. Over Robert de Basevorn en zijn *Forma predicandi* zie Briscoe 1992, 36-42.
349. Vgl. Carruthers 1990, 104-107.
350. In het *Boec der minnen* wordt wel op een min of meer vergelijkbare manier muzikale beeldspraak gebruikt, maar meer in het voorbijgaan. Zie bijv. *... ende an dezer trappen of an dezer ladderen willen wi volghen den heylighen sanghe der heyligher minnen, ende vesten unze word mit zinen orcunde. Want ic weet waerlike dat de rechte grade zijn an den zanghe* (Willeumier-Schalij 1946, 26, 34-27, 2).
351. Kern 1895, 644, 23-26.
352. Kern 1895, 459, 5-6. Deze interpolatie wordt in zijn geheel aangehaald en besproken in Scheepsma 2001b, 166; gedeelten ervan zijn geciteerd in § 2.3 en 4.3.
353. Vgl. Scheepsma 2001b, 166, n. 56 en ook § 2.3.
354. Ed. Zacher 1842a en Moltzer 1875, 496-538; de germanisten Carla Dauven-van Knippenberg en Arend Quak (Amsterdam) bereiden momenteel een nieuwe editie voor. Beknopt over het *Maastrichtse passiespel* Bergmann 1985b en Bergmann 1986, nr. 66 (p. 144-146); zie verder Bergmann 1972, *passim*, Dauven-van Knippenberg 2001 en Dauven-van Knippenberg 2003.
355. Over codicologie en datering van het *Maastrichtse passiespel* zie Gumbert 1987, 169.
356. Vgl. Deschamps 1972, 258, die aanneemt dat het *Maastrichtse passiespel* later werd bijgebonden.
357. Moltzer 1875, 497 (vgl. Zacher 1842a, 303). Ik citeer het *Maastrichtse passiespel* naar de laatste editie van Moltzer, die ten opzichte van Zacher verbeterd is (vgl. p. XXXIII). Met behulp van de voorlopige transcriptie die mij door Carla Dauven-van Knippenberg en Arend Quak ter beschikking werd gesteld, heb ik enkele kleine wijzigingen ten opzichte van Moltzer doorgevoerd.
358. Over het penwerk van het *Maastrichtse passiespel* zie § 1.1.
359. Zowel Zacher 1842a, 311 als Moltzer 1875, 503 laten de afkorting *spc scs* onopgelost.
360. Moltzer 1875, 503, 242-504, 269 (vgl. Zacher 1842a, 310, 242-311, 268).
361. Vgl. Gumbert 1987, 169 en Bijlage 1.
362. Zacher 1842a, 302. Vgl. over het onderscheid tussen paasspel en passiespel Dauven-Van Knippenberg 2001, 70-71; het standaardwerk over het passiespel is Bergmann 1972, terwijl Bergmann 1986 al het Duitstalig geestelijk drama uit de Middeleeuwen bijeenbrengt, waartoe ook het *Maastrichtse passiespel* wordt gerekend.

363. Het *Maastrichtse paasspel* is overgeleverd op enkele perkamentbladen die als schutbladen dienst deden in hs. Den Haag, KB, 76 F 3, f. 14r + 1r, die van het einde van de 12e of het begin van de 13e eeuw dateren. Het hs. is afkomstig uit het Onze-Lieve-Vrouwekapittel te Maastricht. De tekst bevat verschillende voor het paasspel karakteristieke elementen, zoals de *visitatio sepulchri,* de *hortulanus*-scène en de *peregrinus*-scène. Zie over deze tekst Linke 1985.
364. Een belangrijke aanzet tot de nieuwe plaatsbepaling van het *Maastrichtse passiespel* levert Dauven-van Knippenberg 2001, waaraan ik diverse gegevens heb ontleend. Over de literaire situatie in het Maas-Rijngebied zie Beckers & Tervooren 1989, waar dit spel overigens nauwelijks aan bod komt (vgl. Beckers 1989, 49).
365. Hamacher 1922, 10-52.
366. Quak 1995, 404; vgl. Beckers 1989, 42 over uitwisselingen tussen Mnl. en Rip. op toneelgebied.
367. De nauwe taalverwantschap tussen het Mnl. en het Rip. gebied wordt bijvoorbeeld ook bewezen door de *broedere der dirde regule Sint Franciscus binnen Aachen op Harduwijns grave*, die een Middelnederlands (Brabants met Westlimburgse invloed) lectionarium bezaten, waarin ook de epistelen zijn opgenomen. Het gaat om hs. London, British Library, Ms. Egerton, 2188, dat in 1353 ontstond; over dit hs. Biemans 1984, nr. 24 (p. 39-41).
368. De Bruin 1970a, 194, 24-27 (vgl. 200, 28-31); vgl. Quak 1995, 399.
369. Over de literair-historische status van dit lied Willaert 1995; over de taalkundige achtergronden vooral Quak 1995.
370. Ed. Dörr 1919; zie verder Bergmann 1986, nr. 76 (p. 181-183).
371. Over de samenhang tussen het *Maastrichtse passiespel* en de *Kreuzensteiner Passionsspielfragmente* Bergmann 1972, *passim*, Quak 1995, *passim* en Willaert 1995, 549-551.
372. Williams-Krapp 1980, later krachtig aangevallen in onder meer Bergmann 1985a en Linke 1988.
373. Vgl. Dauven-van Knippenberg 1994, over het verband tussen preek en geestelijk toneel.
374. Williams-Krapp 1980, 11.
375. Williams-Krapp 1980, 29 n. 34. Williams-Krapps belangrijkste criticasters, Bergmann en Linke, stemden uiteindelijk met diens opvatting in dat het spel uit handschrift H geen opvoeringstekst is. Bergmann 1986, 146 kwalificeert het *Maastrichtse passiespel* nu als leestekst (terwijl het in Bergmann 1985b nog als speeltekst gold). Linke 1988, 540-541 betoogt dat tweekolommige drama-handschriften (zoals H) hoogstzelden met een reële opvoering in verband staan.
376. Resp. Moltzer 1875, 505 (vgl. Zacher 1842a, 312; de clauskoppen zijn in geen van beide edities in de regelnummering opgenomen) en Schneider 1987b, 58 (14v); Moltzer 1875, 543 (vgl. Zacher 1842a, 320) en Schneider 1987b, 58 (19r); Moltzer 1875, 536-537 (vgl. Zacher 1842a, 347-348) en Schneider 1987b, 60 (53v).
377. Vgl. voor de overeenkomsten met het *Hildegard-Gebetbuch* ook Dauven-van Knippenberg 2001, 74.
378. In dit verband zij gewezen op het dramatische werk dat de abdis Hrotsvitha van Gandersheim (geboren ca. 935) voor haar medezusters schreef. Haar spelen waren opgezet als leesdrama en hadden de bedoeling tegenwicht te bieden aan het heidense toneel van Terentius door kloosterlijke deugden (kuisheid!) te verdedigen (zie Rädle 1983).
379. Dauven-van Knippenberg 1998 denkt aan een soortgelijke functie voor het *Wienhäuser Osterspielfragment.*
380. Vgl. Grundmann 1977, 452-477 (hier m.n. p. 457).
381. Kern 1895, 545, 35-546, 2.
382. Kern 1895, 465, 19 (geciteerd in § 2.3) en 466, 2 (geciteerd in § 4.1); vgl. Scheepsma 2001b, 168-169).
383. Voor de plaats uit Ls. 21 vgl. Kern 1895, 404, 1; aangehaald in § 2.2. De passage *Ay sekerlike, dats wale tontsinne enen igeliken mensche* (Kern 1895, 374, 4) uit Ls. 17, komt in het Mhd. voorbeeld Rd. 58 niet voor. De passages in Ls. 31 die met *Ay sekerlike* beginnen (457, 7 en 462, 7) vinden geen parallel in Rd. 60 (vgl. Scheepsma 2001b, 165 en 167). In de passiepreken komt deze uitdrukking ook voor, nl. in Ls. 35 (506, 1 en 508, 24) en Ls. 38 (534, 23). In de overige toegevoegde sermoenen vinden we *Ay sekerlike* nog in Ls. 39 (546, 11), Ls. 41 (564, 3 en 567, 16-17), Ls. 43 (593, 24), Ls. 44 (599, 24), Ls. 45 (616, 24) en Ls. 46 (632, 27 en 633, 31). - Een toevoeging ten opzichte van het Mhd. in Ls. 29 begint met de uitroep *Ay arme* (Kern 1895, 432, 23-27); in het vervolg wordt nog de uitroep *Ay gude Got* gebruikt, die ook niet voorkomt in de grondtekst (432, 31).
384. Ls. 39 (Kern 1895, 545, 26 en 35); Ls. 40 (550, 13 - aangehaald in § 2. 6; vertaald uit Lat. *mirum est*; vgl. Ampe 1957, 313, 17) - en 554, 31 (wijkt sterk af van Lat.; vgl. Ampe 1957, 319); Ls.

43 (Kern 1895, 594, 33). Een uitzondering is Ls. 20 (Kern 1895, 395, 21), waar een zin begint met *Ay deus*; G, f. 98vb heeft daar *Owe.*

385. De uitroep *Ami* komt voor in Ls. 37 (518, 12), Ls. 39 (542, 13 en 546, 9) en Ls. 44 (602, 21).
386. Maar er zijn uitzonderingen. In Ls. 4 komt een passage voor (Kern 1895, 214, 10-14) die is toegevoegd ten opzichte van de voorbeeldtekst Rd. 40; deze begint met *Entruwen.*
387. G, f. 80va.
388. Kern 1895, 368, 14-16.

3
Vorm en functie

De tekstverzameling van de *Limburgse sermoenen* is omvangrijk en divers van inhoud. Bij alle verschillen die de teksten onderling vanzelfsprekend vertonen, bestaan er ook allerlei formele, stilistische en inhoudelijke eigenaardigheden die regelmatig terugkeren. De samensteller van de *Limburgse sermoenen* heeft zich de moeite getroost om 'zijn' teksten de vorm van preken te geven, meer nog dan het voorbeeld van de *Sankt Georgener Predigten* al aanreikte. Kennelijk bestonden er goede redenen om de wetten van speciaal dat genre zoveel mogelijk te eerbiedigen. In de teksten zelf wordt verder opvallend veel gebruik gemaakt van allegorieën, waarbij botanische beelden favoriet lijken. Het viooltje van de deemoed, de lelie van de kuisheid en de roos van de passie zijn vaste elementen in de *Limburgse sermoenen.* Bij de zestien toegevoegde Middelnederlandse teksten valt bovendien de voorkeur voor Hoogliedbeeldspraak in het oog. Hecht verbonden daarmee is ongetwijfeld de sterke belangstelling voor minnemystiek in deze preken. Andere, formele verschijnselen zijn regelmatiger over het corpus verdeeld, zoals het stelselmatig toepassen van numerieke reeksen en de bijna modulaire opbouw van de teksten.

De *Limburgse sermoenen* zijn geen min of meer toevallig ontstane tekstverzameling, die bijvoorbeeld door iemand met een bepaalde literaire interesse bijeen werden gebracht. We moeten de motivatie achter deze onderneming vooral zoeken in de behoefte van de samensteller om, door het gericht selecteren en bewerken van teksten, uitdrukking te geven aan de spirituele identiteit van een welbepaalde geestelijke gemeenschap. Het kan niet anders of de manier waarop de opgenomen teksten zijn vormgegeven zegt iets over de geestelijke ambities van deze kring. Dit hoofdstuk probeert dieper door te dringen in de manier waarop de *Limburgse sermoenen* zijn vormgegeven Het richt zich niet zozeer op de functie van de *Limburgse sermoenen*-verzameling als materieel object - ik ga ervanuit dat dit prozacorpus in eerste aanleg bedoeld was om te worden voorgelezen - als wel op de betekenis van bepaalde formele en stilistische eigenaardigheden die het bevat. Daarbij is het primaire doel, zoals immer in dit boek, het beeld van de samensteller en de eerste lezerskring van de *Limburgse sermoenen*, beter in beeld te krijgen.

De eerste paragraaf biedt de schematische weergave van een com-

pleet *Limburgs sermoen*, teneinde een indruk te geven van de manier waarop de teksten zijn gestructureerd. Daarna volgt een vijftal vrij uitvoerige beschouwingen waarin wordt getracht bepaalde formele en stilistische eigenaardigheden van de *Limburgse sermoenen* in een breder (literair)historisch perspectief te plaatsen en daarbinnen te duiden. De tweede paragraaf gaat nader in op de mogelijke redenen voor de sterke voorkeur van de samensteller van de *Limburgse sermoenen* voor de preekvorm. De volgende paragraaf is een beschouwing over de belangrijkste stijlfiguur in de tekstverzameling, de allegorie, en de verbanden met de middeleeuwse methode van bijbelexegese. De vierde paragraaf bespreekt de grote invloed van het Hooglied op met name de toegevoegde *Limburgse sermoenen* en probeert te begrijpen welke betekenis dit bijbelboek voor de beoogde publiekskring moet hebben gehad. In de volgende paragraaf wordt ingegaan op de manier waarop de lezers respectievelijk toehoorders van de *Limburgse sermoenen* de teksten moesten gebruiken in hun persoonlijke meditaties. De rij wordt gesloten met een beschouwing over de vraag waarom de samensteller van de *Limburgse sermoenen* de voorkeur gaf aan proza, terwijl in de volkstalige literatuur van zijn tijd het gepaard rijmende vers nog overal de overhand had.

3.1 *Een voorbeeld: de geestelijke wijnkelder*

Om het gevaar uit te bannen dat er hier te hooi en te gras allerlei voorbeelden uit de *Limburgse sermoenen* worden aangehaald, kies ik één preek die in dit hoofdstuk als rode draad zal dienen. Omdat de primaire belangstelling in dit boek uitgaat naar de Middelnederlandse *Limburgse sermoenen*-traditie, ligt het voor de hand om deze voorbeeldtekst te kiezen uit een van de zestien toegevoegde teksten. Ls. 40 en Ls. 44 komen bij voorbaat niet in aanmerking, omdat daarvan vaststaat dat het om vertalingen uit respectievelijk het Latijn en het Duits gaat. Voor de zeven passiepreken geldt ook dat hun Nederlandse herkomst niet helemaal zeker is. De keuze valt dan uiteindelijk op *Dets dbuec van den gesteleken winkelre* [= wijnkelder] (Ls. 43), omdat deze tekst de meeste van de te bespreken vormkenmerken vertoont. In de eerste plaats is Ls. 43 een preek (wat bijvoorbeeld niet geldt voor Ls. 41 of Ls. 42) en bovendien reflecteert de auteur in de aanhef op zijn eigen rol als prediker. *Dbuec van den gesteleken winkelre* is verder een onmiskenbare Hoogliedpreek, maar dat geldt ook voor diverse andere van de toegevoegde *Limburgse sermoenen.*

Hieronder volgt een parafrase van *Dbuec van den gesteleken winkelre.* Doel daarbij is niet alleen een samenvatting van de inhoud te ver-

strekken, maar ook de modulaire opbouw van deze preek, met zijn vele numerieke reeksen, ook in beeld te brengen. Bij de formulering is getracht om directe rede en andere oraliteitskenmerken zoveel mogelijk intact te laten.

Thema:

> *Ay sute joncfrounwen van Jherusalem, der coninc leitde mi in sinen winkelre ende ordinerde in mi die caritate, dats die sute minne.*

Exordium/prothema:

Wil je weten waarom hij koning is? Hij wordt gekenmerkt door zes koninklijke kenmerken: 1) de koningskroon, 2) het purperen gewaad, 3) de koningsstaf, die 'scepter' heet, 4) de munt, 5) de wet, en 6) zijn heraut.

Eerst nemen we de *rupere* (heraut), aan wie vier dingen toebehoren, waarover de prediker van dit sermoen ('*ic*') helaas niet beschikt: 1) mooie kleren, 2) een staf waarmee het volk tot zwijgen wordt gebracht, 3) een goede stem, 4) en de wijsheid te weten wat men zeggen moet. Maar ad 1) mij ontbreken de mooie kleren, die staan voor geestelijke deugden, ad 2) ik beschik niet over de staf, die staat voor Gods genade in goede werken, zodat ik het volk - mijn vleselijke lust en mijn kwade gedachten - niet het zwijgen kan opleggen, ad 3) ik mis de goede stem, waar de minne zo zoet mee zingt, en ad 4) evenmin bezit ik de wijsheid om te weten wat ik zou moeten *rupen*, en wanneer, en hoeveel. Hoe zou ik dan over de geestelijke zaken van deze koning durven spreken, voor wie de engelen sidderen? Maar jullie weten dat het volk zich verzamelt, niet om een heilige heraut te zien, maar om het gebod van de koning te horen. Laten we dus bidden dat wat hier gezegd wordt, tot zijn eer en onze zaligheid is. Amen.

Corpus:

De materie die we hier te behandelen hebben, betreft de woorden die de Bruid - dat is de heilige ziel - richt tot de jonkvrouwen van Jeruzalem. Dat zijn zij die nog onervaren zijn in gehoorzaamheid en die de zoetheid van de Bruidegom nog niet hebben geproefd. De heilige ziel vertelt: 'Jonkvrouwen van Jeruzalem, toen ik zocht naar mijn geliefde (*amis*), vroeg hij mij hoe hij eruitzag, want hij beloofde dat jullie mij zouden helpen zoeken. Welnu, hij is wit en rood - wit vanwege zijn onschuldig en zuiver leven en rood vanwege zijn bittere passie.

Ik wil, jonkvrouwen van Jeruzalem, dat mijn geliefde nog zoeter bemind wordt dan nu al geschiedt. Hij is de koning, die mij in zijn wijnkelder leid-

de en in mij de zoete minne aanbracht, door zijn genade, en die mij leerde God boven alles lief te hebben.
Jonkvrouwen van Jeruzalem, opdat jullie hem des te meer liefhebben, zeg ik jullie dat de koning die mij in zijn wijnkelder leidde, met drie kronen gekroond is. De eerste werd gesmeed in een geheime kamer door de Heilige Geest, de tweede door de joden, en de derde gaf hem zijn Vader in de hemel. De eerste kroon droeg hij in de heimelijke kamer van Maria's schoot. Deze kroon was sierlijk met vier stenen bezet, te weten 1) reinheid, dat wil zeggen zondeloosheid, 2) volkomenheid in genade, wat betekent dat hij in het bezit was van de zeven gaven van de Heilige Geest, 3) de macht om de zondaren te verlossen van de eeuwige dood, en 4) de macht om eeuwig leven te geven. De tweede kroon droeg hij in de ellende van de wereld. De joden smeedden hem deze kroon met een hamer. Het aambeeld waarop deze kroon gesmeed werd, was de hardheid van hun harten. Het vuur van de smidse was hun nijd. Ook deze kroon was met vier stenen bezet: de eerste zette Christus zelf, toen hij God innig bad en van angst zweette om niet de lichamelijke dood te hoeven sterven, de tweede plaatste Pilatus, die hem liet geselen, de derde zetten de joden en de heidenen en de vierde plaatsten de joden en de ridders, de joden met raad en de ridders met daad, waardoor hij zijn bloed stortte uit handen en voeten. Zo is ook deze kroon met vier jammerlijke stenen bezet. De derde kroon was veel beter, want die gaf zijn Vader hem in het hemelse paleis. Ook deze kroon is bezet met vier edelstenen: 1) onsterfelijkheid, 2) snelheid en lichtheid van lichaam, 3) behendigheid (waardoor hij gesloten deuren kon passeren om zijn broeders te bezoeken), en 4) klaarheid, die hij zijn discipelen toonde op de berg, zodat ze in onmacht vielen. Nu is ook deze kroon met vier stenen bezet.
Het purperen gewaad van de koning werd gemaakt door de engel Gabriël, toen hij Maria toesprak: *Ave Maria, gratia plena*, en Maria hielp hem door zich dienstbaar op te stellen. Deze mantel werd gewassen toen Jezus zich liet dopen in de Jordaan, hij werd gewrongen tijdens de passie, hij werd gerekt en gebleekt aan het Kruis. Maar hij veranderde in een fraai purperen gewaad toen Christus opstond uit de dood. De koningsstaf heet *septrum* en staat voor het Kruis, waarin drie zaken besloten liggen: 1) de hoogte der godheid, 2) de diepte der wijze mensheid, en 3) de breedte der minne, die zich van de een naar de ander zal uitbreiden. De koninklijke munt is de heilige ziel van de getrouwe mens, die hij aan God terug zal moeten geven. De koninklijke wet is het gebod dat deze koning zelf heeft uitgesproken: ‘Ik geef jullie een nieuw gebod, namelijk dat jullie je naaste net zo lief hebt als ik jullie liefgehad heb. Bezie wat ik voor jullie heb gedaan en doe zelf zo ten opzichte van je naaste.’ De ziel die dit nieuwe gebod in ere houdt, mag met recht zeggen: ‘O jonkvrouwen van Jeruzalem, de heer leidde mij in zijn wijnkelder’. Dit betekent dat hij hem kennis heeft gegeven van zijn wil.

In dit inzicht wordt de ziel verzadigd door vier dranken: 1) bronwater, 2) wijn, 3) mede, en 4) *lutter dranc* [= kruidenwijn]. Bij de bereiding van de eerste drank zijn drie hoofse jonkvrouwen betrokken: de eerste maakt de drank, de tweede tapt hem, en de derde schenkt hem. De jonkvrouwen heten Overweging van zonden, Berouw en Biecht. Overweging van Zonden bereidt haar drank met vier ingrediënten: 1) het besef degene gediend te hebben die de macht heeft om de zielen in de eeuwige pijn te plaatsen, 2) het besef dat ze in dit korte leven het eeuwig leven heeft verloren, 3) de wetenschap dat ze het gezelschap van duivelen verdient en de negen pijnen van de hel zou moeten doorstaan, en 4) de gedachte aan de stem van de engelen die de jongste dag zullen aankondigen en eenieder zullen oproepen voor de Rechter te verschijnen. Als deze jonkvrouw de drank bereid heeft - dat wil zeggen: haar tranen heeft geplengd - dan giet ze die in het vat van het hart. Vervolgens komt jonkvrouw Berouw, die de drank vanuit het hart, via de nauwe holte van de ogen, aftapt in de nap der ootmoed. En als jonkvrouw Biecht dit merkt, komt ze ijlings aangelopen, neemt de nap in ontvangst en schenkt de inhoud aan de heilige ziel. Ze spreekt: ‘O zoete geminde, ik zal je bekennen met heel mijn hart’.
Daar het niet genoeg is alleen het kwade te laten en men vooral ernst moet maken het goede te doen, stapt de ziel nu snel over op de tweede drank, de wijn. Ook deze drank wordt door drie jonkvrouwen opgediend, namelijk Volkomen Genoegdoening, Onderscheid, en Wijsheid. Volkomen Genoegdoening bereidt de wijn met vier specerijen: 1) de schamele kleding van Johannes de Doper, 2) de magere spijs die Johannes in de woestijn te eten kreeg, 3) lang waken in dienst van de Heer, en 4) zwijgen. Als Onderscheid merkt dat de wijn klaar is - dat wil zeggen dat er grondig penitentie is gedaan - meet zij de hoeveelheid af. Dit is van groot belang, want penitentie dient slechts met mate te worden beoefend. Vervolgens schenkt Wijsheid de wijn uit en spreekt: ‘Alles wat je goed doet, doe dat alleen vanuit God’.
Omdat de wijn der penitentie nogal sterk smaakt, volgt nu de zoete mede. ‘O zoete Jezus, wanneer zal ik die zoete drank in uw wijnkelder drinken?’, smacht de ziel. ‘Als je alle bekoring en vleselijke lust overwonnen hebt.’ De smaak van de mede wordt getemperd door vier uitverkoren jonkvrouwen: Geestelijke Blijdschap, Hoop, Gerechtigheid, en Vrees. Geestelijke Blijdschap voegt drie zoete kruiden aan de drank toe: 1) *vorloepende gracie*, die de zondaar uit de zondigheid trekt, 2) *midevolgende gracie*, die de mens helpt om zonde na te laten, en 3) *navolgende gracie*, die de ziel helpt om volkomen naar Gods gebod te leven en de zoete influisteringen van de Heilige Geest te horen. Deze jonkvrouw heet terecht Geestelijke Blijdschap, want de mede brengt zoete rust in geestelijke overweging en doet de ziel rusten aan de borst van Christus. De eerstgenoemde vorm van genade is het besef van de barmhartigheid waarmee God de zondige ziel aanziet,

de tweede vorm van genade is het besef dat God zich, ondanks dat de ziel hem dikwijls teleurgesteld heeft, toch in haar heeft willen vestigen, en de derde vorm is de gedachte aan degene die in de ziel woont en haar hielp zijn gebod te houden en vanuit minne te blijven leven.[1] Daarna brengt jonkvrouw Hoop nog eens drie zoete kruiden om de mede nog zoeter te maken: 1) gezelschap van engelen, 2) opstanding van het lichaam op de jongste dag, en 3) eeuwig leven (dat God ons allen moet geven). Bekijk deze specerijen nauwkeurig en beoordeel of ze zoet zijn: toen Hoop zag dat Geestelijke Blijdschap zich volledig uit de wereld terugtrok, gaf zij haar als geschenk het gezelschap van engelen. Daarna schonk zij als present de verrijzenis, die je lichaam zal doen schijnen als de zon, terwijl dat van de zondaar zal stinken. En omdat je wilt volharden in de dienst van de Schepper en omdat dit korte leven je verdriet doet, schenk ik je ook nog een derde present, het eeuwig leven. Proef nu nog maar eens of deze mede zoet is, waardoor Blijdschap en Hoop deze zes speciale kruiden gemengd hebben! Als Gerechtigheid ziet dat de mede klaar is, meet ze die af, want ook deze drank mag slechts met mate gedronken worden. En dan komt vrouw Vrees om de drank uit te schenken, waarbij ze spreekt: ‘Zalig degene die altijd vreest te vallen, want hij staat vast’.
Daar de heilige ziel ook aan deze zoete mede niet genoeg heeft, grijpt ze haastig naar de kruidenwijn, die eveneens door vier dienaressen op hoofse wijze wordt geserveerd: Gedenken van de passie, Brandende begeerte, Sterkte en Getemperdheid. Gedenken van de passie voegt acht bittere kruiden aan deze drank toe, namelijk dat God toeliet dat zijn zoon 1) op zijn hoofd werd geslagen, 2) werd bespuugd, 3) werd bespot met een doornenkroon, 4) werd gegeseld, 5) zijn kruis moest dragen, 6) aan het kruis genageld werd, 7) de zijde doorstoken werd, en 8) jammerlijk aan het kruis moest sterven. Brandende begeerte begrijpt dat de drank zo te zwaar wordt en voegt acht zoete specerijen toe. Deze kruiden doen de ziel begeren naar 1) eeuwig leven zonder einde, 2) blijdschap zonder rouw, 3) jeugd zonder ouderdom, 4) licht zonder duisternis, 5) vrede zonder oorlog, 6) gezondheid zonder ziekte, 7) minne zonder nijd, en 8) het blijde aanschijn van God zonder verdriet te aanschouwen. Dan komt Sterkte om de andere twee jonkvrouwen dit wonder te helpen dragen. Zij roept hen die in God willen leven op om hun last met vreugde te dragen. God, wat een zoete en zuivere drank is dat, als deze specerijen in de heilige ziel aanwezig zijn! En opdat deze gekruide wijn niet met ongeduld wordt begeerd, komt vrouwe Getemperdheid om Brandende begeerte tot geduld te manen: ‘O gloeiende begeerte, dankzij geduld zul je je ziel behouden!’ Paulus had van deze drank gedronken toen hij vroeg om van zijn onzalige lichaam verlost te worden. Als de heilige ziel deze drank gedronken heeft, wil ze niets anders meer dan vrede met haar Bruidegom.
Vrouwe ziel, wil je vrede met je geliefde, dan moet je vier zaken zien te ver-

werven: 1) dikwijls aan hem denken, 2) hem nauwkeurig waarnemen, 3) zijn aanschijn aanschouwen, en 4) je over hem verwonderen. Je moet hem in liefde gedenken die jou naar waarheid liefheeft. Je moet daarom drie zaken aangaande God overwegen: 1) hij vernederde zichzelf om jou te verheffen, 2) hij werd gemarteld en begraven, en 3) hij stond op uit de dood. Je moet hem nauwkeurig observeren en zien waar hij vandaan komt: van het einde van de wereld, waar de zon opgaat en waar de mensen beginnen goed te doen, of van waar de zon ondergaat, dat is waar de mensen in zonde vervallen? Nee dus! Hij komt uit het zuiden, waar in de middag de zon rust en schijnt, en waar de mensen branden in liefde.
Vrouwe ziel, als je dit ondervonden hebt, dan komt het derde aspect dat je in acht moet nemen, en dat is dat je zijn heilig aanschijn zult aanschouwen. Je zult hem niet alleen zien met door de zoete drank veroorzaakte dronken gedachten, maar je zult hem ook duidelijk waarnemen met de ogen van het zuivere verstand! Dan mag je, net als Johannes de Evangelist, rusten aan de borst van Christus, waar hij het fluisteren van de Heilige Geest kon horen. Je zult hevig naar je lief opzien, want wie vol begeerte kijkt naar wie hij bemint, bezwijkt onder de zoete minnelast en wordt in doorgaande contemplatie getrokken, waar je een zo grote zoetheid proeft dat je liever dertigduizend keer jezelf verloochent dan dat je van deze zoetheid zou willen afzien. O ziel, in deze zoetheid, dat is Christus, zul je drie zaken gedenken: 1) de Vader, die machtig is, 2) de Zoon, die wijs is, en 3) de Heilige Geest, die uit Vader en Zoon voortkomt. Je dient je te verwonderen over het feit dat je deze zoetheid mocht smaken en dit grote goed mocht aanschouwen.
O minnelijke ziel, als je je zo ootmoedig opstelt, komt de Bruidegom je vijf *lagtwarien* [= medicinale dranken] brengen, die achtereenvolgens 1) zoetheid, 2) geestelijke zoetheid, 3) verzadigdheid, 4) dronkenschap, en 5) rust verschaffen. De eerste ‘lactuarie’ geeft vrede en maakt je zoet en liefhebbend tegenover je geliefde, de tweede doet je krachtig naar je geliefde begeren, de derde verzadigt je volkomen met zoetheid, de vierde doet je in zoetheid verdrinken, waardoor je volstrekt gelijkmoedig bent, zowel tegenover wie je liefhebt als tegenover wie je haat en de vijfde brengt een rust over je die voor een sterfelijk lichaam niet te begrijpen is en die de profeet aanduidt als het *summum bonum.* Paulus spreekt van deze grote innerlijke vrede, als hij zegt dat deze rust het menselijke overstijgt. Je verlangt alleen nog maar in deze vrede te mogen blijven rusten.

Slotformule:

Bid de Heer dat Hij ons deze vrede verlene. Amen

3.2 *De fictie van de preek*

In *Dbuec van den gesteleken winkelre* kenschetst de auteur zijn eigen rol als prediker op wel zeer nadrukkelijke wijze. Hoewel de heraut pas als zesde en laatste van de koninklijke attributen wordt genoemd, wordt dit punt als eerste uitgewerkt, en bovendien met veel meer aandacht dan de vijf volgende. Rondom de *rupere* wordt een afzonderlijke allegorie opgebouwd, waarin vier typerende kenmerken van de heraut worden gethematiseerd. De auteur van Ls. 43 laat niet na te beklemtonen dat hij geenszins aan de gestelde eisen voldoet. Natuurlijk ontbreekt het hem aan voldoende geestelijke deugden (de fraaie kleren) en de goede werken, waarmee hij het volk het zwijgen op zou kunnen leggen (de staf). En helaas, de minne die hem zo zoet zou doen spreken moet hij ontberen (de goede stem), zoals hij ook niet weet wat hij zou moeten zeggen (de wijsheid). Een dergelijke bescheidenheidsverklaring is allerminst uniek. In de middeleeuwse preektraditie was het gebruikelijk dat de prediker een *captatio benevolentiae* uitsprak, bij voorkeur bij de behandeling van zijn prothema of exordium, waarin hij zichzelf onwaardig verklaart het woord van God te spreken.[2.] Bescheidenheid was immers de enige gepaste houding voor een prediker, ook al was hij dan met sacrale waardigheid bekleed. Desondanks getuigt de uitvoerige beschouwing over het predikersambt in Ls. 43 ook van een zeker zelfbewustzijn van de auteur, dat nog wordt versterkt door de retorische kracht waarmee hij te werk is gegaan.

De sterke interesse van Ls. 43 voor de betekenis van preek en prediking staat niet op zichzelf binnen de *Limburgse sermoenen*-verzameling. In het vorige hoofdstuk hebben we ruimschoots kunnen zien dat de vertaalde *Sankt Georgener Predigten* er doorgaans meer als preken uitzien dan de Middelhoogduitse bronteksten. Bij de toegevoegde *Limburgse sermoenen* voert het prekengenre ook de boventoon: de zeven passiepreken, Ls. 40, Ls. 43, Ls. 45, Ls. 46 en Ls. 48 kunnen inderdaad als preken worden aangemerkt. Maar Ls. 39, Ls. 41 en Ls. 42 zijn eerder als geestelijke traktaten op te vatten, al deed de samensteller van de *Limburgse sermoenen* ook hier zijn best om ook deze teksten enige preekvorm te verschaffen. Alleen *Dbuec van heren Selfarts regele* (Ls. 44) vormt als leerdialoog een uitzondering, al wordt ook dat in het register op handschrift H ook als ‘sermoen’ gekwalificeerd. Verder zijn er diverse *Limburgse sermoenen* waarin de prediking zelf onderwerp is. Naast de beschouwing over de heraut uit Ls. 43 wordt dit thema ook aangesneden in Ls. 10, Ls. 16 (beide vertaalde *Sankt Georgener Predigten*) en Ls. 45. Om kort te gaan: voor de kringen waarbinnen de *Limburgse sermoenen* (en ook de *Sankt Georgener Predigten*) ontstonden en voor het eerst werden gelezen, vormde de preek een belangrijk literair

genre, waarvan de betekenis een onderwerp van voortdurende bespiegeling was.

We weten vrijwel niets over de auteurs van de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen*, maar het staat wel vast dat zij mannelijke geestelijken waren. Alleen al het feit dat ze zo graag de preekvorm hanteerden om hun boodschap uit te dragen, doet vermoeden dat de kansel voor hen geen onbekend terrein was. Binnen de Kerk van Rome beschikten alleen priesters over het recht om te mogen preken. Monniken konden priester gewijd zijn - en waren dan gerechtigd om in hun eigen kloosters te preken - maar dat was allerminst noodzakelijk. In de twaalfde eeuw woedde er een felle discussie over de vraag of dergelijke priester-monniken wel voor leken mochten preken. Iemand als de benedictijn Rupert van Deutz († 1129) meende (vanzelfsprekend) van wel, maar de 'echte' priesters, met name de kanunniken, bestreden dit standpunt fel. In de loop van de dertiende eeuw ontstonden er echter diverse kloosterorden die van de prediking in de wereld hun hoofdtaak maakten. De franciscanen wijdden hun leven aan de onderrichting van het volk, terwijl de dominicanen - ook wel predikheren genoemd - al predikend de strijd aanbonden met de ketterijen die de christenheid bedreigden.[3.]

In dit krachtenveld moeten de dertiende-eeuwse auteurs van de *Sankt Georgener Predigten* en *Limburgse sermoenen* ergens een plaats hebben gehad, maar waar? Vermoedelijk namen zij een soort van middenpositie in. Ze preekten niet tot leken in de wereld en al helemaal niet tot ketters, maar tot zusters, eventueel broeders, die in kloostergemeenschappen leefden. Ze werkten dus in de *cura monialium*, de zielzorg van geestelijke vrouwen, die wel als religieuzen leefden, maar niet als *clerici* of geletterden werden beschouwd. Of de auteurs van de *Limburgse sermoenen* wereldgeestelijken dan wel monniken waren, van welke orde dan ook, is niet meer vast te stellen - al is de laatste mogelijkheid beslist waarschijnlijker. We weten niet al te veel over de intenties van deze predikers, maar het gaat misschien niet te ver om hun standpunt samen te vatten in het twaalfde-eeuwse adagium *docere verbo et exemplo.*[4.] Deze anonieme predikers waren ongetwijfeld geleerder dan hun 'ongeschoolde' publiek. Zij hadden de taak om hun de bijbel uit te leggen. Maar wie Gods woord spreekt, dient uiteraard ook geheel in Zijn geest te leven en te handelen.

De auteur van *Dit compt regt op alre heilgen dage* (Ls. 10) was er in ieder geval geheel van doordrongen welk een zware plicht er op hem rustte. Deze Middelhoogduitse auteur behandelt een thema uit de Openbaringen van Johannes: 'Daarna zag ik een engel die stond op de zon. Met machtige stem riep hij tot alle vogels die vliegen in het zenit: "Komt, verzamelt u aan de grote maaltijd van God"' (Apok. 19, 17).

Hij vergelijkt dan de apocalyptische engel met de prediker en de zon met de Schrift:

> Bi den engele es ons betekent een igelic predekere, bi der sonnen es betekent die heilege screft, dar hi in sal staen, ende dat hi rip met enre groter stemmen, dat betekent dat die grote begerde die der predikere sal hebben te Gots worde. Ende also alse der engel bat, also sal oec der predikere bidden dat volc te himelrike.[5.]

Door middel van deze kleine zijsprong maakt deze prediker zijn publiek duidelijk zich van zijn uitverkoren positie bewust te zijn. Maar hij onderstreept ook dat niemand zich meer met Gods woord dient te vereenzelvigen dan degene die het spreekt.

Ondanks zijn onwaardigheid vertrouwt de heraut uit Ls. 43 er volkomen op dat hij, met al zijn gebreken, toch het gebod van de Koning zal spreken zodra hij zijn mond opendoet. Wie als prediker is aangewezen, mag ervan verzekerd zijn dat God hem de juiste woorden zal ingeven. De auteur van Ls. 16, *Dets wie dwort ons heren sal wonen en* [= in] *ons*, legt aan zijn toehoorders uit hoe dit proces in zijn werk gaat:

> Alse een predekere prediken wilt Gots wort, so denct hi ten irsten wat hi spreken wilt, ende alse hit denct, so wert dat wort geboren in sin herten, ende van din herten vlitet in den monde. Ende so geft hi dan van sinen monde dat wort dat geboren wart in sinen herten te verstane al dengenen die jegenwordeg sin ende sin wort horen. Dat vlit dan ute sinen monde in hare oren ende van din oren int herte, ende also ontfeet igelic mensche geheel ende ongedeelt. Ende nogtan so wie wide ende wie verre der predekere sin wort deelt ende wie vel liden [= aan hoeveel mensen] dat hit geft, so blift heme dog dat selve wort.[6.]

De prediker bemiddelt dus tussen God en mensheid. De woorden die hij spreekt, verliezen nooit hun kracht, hoeveel mensen er ook naar mogen luisteren.

De sacrale werkzaamheid van de prediker kwam pas goed tot zijn recht wanneer hij een publiek had dat zijn bemiddelende rol erkende en dat met graagte zijn woorden aanhoorde. De religieuze vrouwenbeweging van de dertiende eeuw bood in dat opzicht geen geringe kansen. Er kwamen talrijke vrouwen met een geestelijke leefwijze, die niet alleen voor het toedienen van de sacramenten (biecht en eucharistie!) priesters nodig hadden, maar die, ongeletterd als ze vaak waren, ook voor de uitleg van de Schrift van mannelijke geestelijken afhankelijk waren. Deze duizenden nonnen en begijnen vormden vermoedelijk het vurigste en meest inspirerende publiek dat een dertiende-eeuwse prediker kon tref-

fen. In de vrouwen*vitae* uit Luik-Brabant wordt meermalen beschreven hoe er tussen prediker en biechtdochter bijzondere verhoudingen ontstonden. De reguliere kanunnik Jacob van Vitry bijvoorbeeld hechtte veel betekenis aan zijn rol als verkondiger van Gods woord aan de ongeletterde Maria van Oignies. Anderzijds had haar intense vroomheid ook zijn weerslag op Jacobs prediking; Maria onderwees de toekomstige kardinaal door middel van haar voorbeeldige leefwijze.[7.] Ook Margaretha van Ieper wist haar dominicaanse biechtvader Siger van Rijsel geregeld op het juiste spoor te brengen. Als hij niet wist waarover hij moest preken, placht hij in wanhoop naar de vrome Margriet te gaan, waarna hij geïnspireerd huiswaarts keerde en preekte als nooit tevoren.[8.]

Helaas ontbreken ons dergelijke anekdotes over de auteurs en de lezers van de *Limburgse sermoenen*, maar zo nu en dan wordt er wel op een speciale verhouding tussen beiden gezinspeeld. In Ls. 16 wordt ook uitvoerig besproken hoe de relatie tussen prediker en publiek zou moeten zijn. Deze vertaalde *Sankt Georgener Predigt* handelt over een thema dat volgens H luidt *Verbum Christi habitet habundanter in corde vestro.*[9.] Deze tekst omspeelt, om zo te zeggen, een passage uit Paulus' brief aan de Colossenzen (Col. 3, 16).[10.] De auteur onderscheidt meteen aan het begin van zijn preek twee vormen van Gods woord: *Twerehande Gots wort suldi mercken. Deen es Gots wort ende es Got selver. Dander es eens igelics predelcers wort, dats van Gode ende en es dog Got nit.*[11.] Deze Middelhoogduitse prediker stelt in zijn *captatio benevolentiae* dat het woord van de prediker weliswaar van God komt, maar God niet is.[12.] Daarna legt hij uit hoe beide vormen het hart van de gelovige kunnen versterken. Het woord van God dat God is, is bedoeld om de mens te vermanen en te sterken. Het heeft de kracht om de ondeugden op afstand te houden en dient daarom als schild tegen de zonde:

> Mant u ende sterct u selver met Gots worde als u eneg kommer ogte eneg verdrit over gaet. Nempt Gots wort tenen scilde in uwen stride ende set din scilt vor u tallen steden dar u die viende vellen willen, ende wert u sterckelike met Gots worde ende met guder leringen die gi gehort hebt. Vecht u ane onkuscheit, die verdrift met arbeide van lighamen. Vecht u ane toren, din verdrift met gutheide. Vecht u ane ongedout, die verdrift met gedout. Jegen hoverde oetmut, jegen tragheit erntstagtegheit, jegen girheit armude ende, cortelike gesproken, wat ondogeden u ane vicht, die verdrift met dogeden.[13.]

De auteur van de Duitse tekst laat onvermeld hoe zijn publiek met Gods woord in aanraking kwam, maar de vertaler van de *Limburgse sermoenen* geeft een toelichting. De passage *ende met guder leringe die gi gehort hebt* voegde hij toe ten opzichte van zijn voorbeeld.[14.] Hij achtte

de tussenkomst van geestelijke begeleiders die bijbelse lering konden verschaffen blijkbaar van het grootste belang.

Maar ook de Middelhoogduitse auteur kent veel waarde toe aan de functie van de prediker als middelaar: hij brengt namelijk het woord van God naar de mensen. Om de positie van de prediker duidelijk te maken, maakt hij gebruik van de aloude beeldspraak van het geestelijk brood.[15.]

> Dat wort van din predekere dat suldi also horen ende verstaen dat [= dat het] blive wonende in u herte, alse u der predekere ontgaet, dat gi v selver geleren cont met Gots worde. Ende also, wat u der predekere vore snit ende maelt, dat gi dat derna bact ende eet. Son dorf di altoes nit ute lopen tanderen [= naar andere] liden broet ontlenen.[16.]

Als geoefend latinist en theoloog voert de prediker een aantal voorbewerkingen uit die zijn ongeleerde toehoorders moeilijk zelf kunnen verrichten. Hij levert de grondstoffen voor het brood, maar de luisterende gelovige zelf zorgt voor de eindbewerking. Die bakt het brood en, belangrijker nog, eet het op. Pas dan worden de woorden van de prediker het woord van God en kunnen ze hun heilzame werking uitoefenen.

Volgens de auteur van Ls. 16 was het erg belangrijk dat zijn toehoorders in spiritueel opzicht zelfvoorzienend zouden worden. Met een beroep op de grootste prediker na Christus - *also leert ons sente Paulus, der grote predikere* - roept hij zijn toehoorders op hun eigen prediker te worden.[17.] Al het goede wat er in de preek wordt gezegd, moet in het hart worden opgeslagen. Wie dat doet, is niet meer noodzakelijkerwijs aangewezen op een ander - lees: een prediker - voor zijn geestelijke spijziging:

> Dats te secgene, gin sult nit altoes tanderen liden lopen trost ende raet suken. Gi sult u selver trosten met Gots worde, dat gi gehort hebt van den ewangelisten, van den heilegen ende van den predikeren. Ende die leringe suldi leghen ende hauden in u herte, also of gi nemmer predikere sin nog horen en sult in enen jare ogte in tween, dat gi u selver leren ende manen const ten dogeden ende te guden wercken. Gin sult dar ombe nit vertregen [= traag worden] ane dogeden allen hebtdi engene [= al heb je niet een] predikere als decke als gi wilt. Gi sult u selver prediken ende leren gut leven ende dogetlic leven ende heileg leven ende sult na der himelscer genaden dencken ende trost ane Gode suken, dar der gewareg trost in es. Want der predikere es decke te verre troest ende raet ane heme te sukene. Gi sult trost ende raet suken ane Gode, want hi es vol van suten troeste ende van subtilen rade ende vol van mildecheide ende van allen do-

> geden hundertdusentveldeg vore alle predikere. Ane heme suct al dis gi bedorft. Hi geft u suten trost ende nawen raet.[18.]

De auteur van dit sermoen maakt klip en klaar dat hij als prediker slechts een dienende rol vervult en dat zijn toehoorders zich niet helemaal op hem moeten verlaten. Als er geen prediker beschikbaar is, moet men in staat zijn zichzelf van geestelijk voedsel te voorzien.

In onze voorbeeldtekst *Dbuec van den gesteleken winkelre* komt de relatie met het publiek ook aan de orde, maar de auteur kiest wel een andere invalshoek:

> Ic en hebbe oec nit der wisheit dat ic wete wat ic rupen sule ende wanneer ende wie vele, also dat ic spreken moge metten guden sent Paulus dar hi sprict: 'Onder gesteliken liden sprecwi van groter wisheide ende onder eenvoltgen liden sprec wi van Jhesum die an den cruce starf.'[19.]

Het maken van een onderscheid in een lagere en een hogere publiekskring had natuurlijk alleen maar zin als de toehoorders tot de categorie behoorden van hen die *groter wisheide* behoefden. De auteur van Ls. 43 sluit als het ware een pact met zijn publiek, aan wie hij een bijzondere positie toekent. Dat betekent overigens niet dat het niets meer hoeft te leren. De toehoorders van dit *Limburgse sermoen* worden immers aangesproken als 'jonkvrouwen van Jeruzalem' en daaronder verstaat de auteur diegenen die onervaren zijn in de gehoorzaamheid (van het kloosterleven) en die de ontmoeting met de Bruidegom nog niet hebben ervaren. Maar die omschrijving onderstreept ook nogmaals de uitverkoren status van het publiek van Ls. 43 (waartoe dus ook de broeders uit handschrift H kunnen behoren). De auteur van *Dbuec van den gesteleken winkelre* wijst hun de weg die naar de Bruidegom voert.

In *Dets van der heilger selen* (Ls. 45) vormen de prediker en zijn relatie tot de bruiden van Christus zelfs een leidmotief. Ook deze auteur geeft zich rekenschap van het publiek dat hij voor zich heeft:

> Dergene die sermonen sal, hi sal ernstelike sin wort besien ende sal oec besien degene dise hoeren sulen, alsoe datter nit en bide dengenen hart spise die te vuden sin met melke, ende dengenen die hart spise vermogen nit en bide kintsche vudinge. Mar also als mi sculdech es te gevene den jungen ende den begennenden ligte ende segte leringe, also es mi sculdech onder volkomen lide te spreken van groter wisheide.[20.]

Anders dan Ls. 43 is *Dets van der heilger selen* niet gericht op jongelingen en beginners op de geestelijke weg, maar op de volkomenen. De stof die deze geestelijke elite verlangt, wordt overigens evengoed gekarakteriseerd als *groter wisheide.* De tekst vervolgt dan met:

> Bi dien est dat wi u vor leghen gestelik leringe, want wi geloeven dat desulke van u nit en wonen in vlesche mar in geste, ende dasse volgen der gesteliker brut, die segt: 'Min sile es onttoit sent min vrint te mi sprac.'[21.]

Ook hier wordt geen doorsnee-publiek aangesproken: het gaat om mensen die niet aan de materiële wereld willen blijven hangen, maar die de geestelijke bruid na willen volgen. Er is dus geen wezenlijk verschil met Ls. 43, waar de jonkvrouwen van Jeruzalem luisteren naar wat de bruid te zeggen heeft.

De auteur van Ls. 45 onderscheidt drie manieren waarop Christus tot de mensen spreekt. De minnende ziel kan haar minnaar horen 1) door middel van predikers die namens hem spreken, 2) door middel van zijn geschriften, en 3) door middel van innerlijke genade.[22.] Deze laatste vorm impliceert dat de toehoorders van *Dets van der heilger selen* de intieme omgang met de Bruidegom uit eigen ervaring kennen (§ 2.11). Niettemin, ook in deze samenhang wordt het gesproken woord van de preek als eerste genoemd, voor de bijbel en de canon. In dit *Limburgse sermoen* wordt dus gerekend met een publiek dat misschien soms iets door Christus krijgt ingefluisterd, maar dat voor zijn theologische informatie toch eerder op zijn zielzorgers dan op eigen lezing van de Schrift is aangewezen.

Bij de behandeling van een van de Hoogliedfrasen die in deze preek worden uitgelegd, stelt de auteur de functie van predikers en zielzorgers aan de orde. Het betreffende tekstgedeelte luidt *Invenerunt me custodes civitatis: si vonden mi, de huden* [= wachters] *van der stat. Si slugen mi ende wonden mi.*[23.] De wachters van de stad staan hier voor de predikers en de prelaten van de Kerk, die de minnaressen van Christus op alle fronten bij moeten staan in hun zoektocht naar Hem.

> Warlics, die Gode minnen, si sulen huden sin stat ende sulen vuden sin scaep, sulc stont [= soms] met casteien, sulc stont met biddene, sulc stont met ontfarmenisse. Dit sin degene dise wisen ende leren sulen met prediken ende met exemplen van guden werken.[24.]

Deze laatste zin is een Middelnederlandse vertaling van *docere verbo et exemplo.* De auteur van Ls. 45 gaat nog verder door op het thema van de kastijding. De woorden van de prediker vormen een zwaard voor de

korte afstand, of een pijl voor de lange afstand, waarmee de ziel verwond wordt.[25.] Ook de mantel die de wachters van de stad de bruid ontnemen (Hoogl. 5, 7), wordt geallegoriseerd: de predikers nemen die mantel weg als ze zeggen dat men de wereldse bekommernissen achter zich moet laten.[26.]

Vooral in de *Limburgse sermoenen* 43 en 45 presenteren de predikerauteurs zich nadrukkelijk als wegwijzers in het contemplatieve leven. Ze zien het als hun taak om hun toehoorders te begeleiden naar een ontmoeting met de Bruidegom. Beide auteurs werpen zich dus op als mystagogen: ze schrijven inleidingen in het mystieke leven. Het hele proces van de ontmoeting met God wordt bij voorkeur beschreven in de taal van het Hooglied. De auteur van Ls. 45 gaat het diepst in op de rol die geestelijke begeleiders hebben. Zij moeten hun geestelijke dochters op alle mogelijke manieren bijstaan in de zoektocht naar de Bruidegom. Pijnlijke confrontaties hoeven daarbij niet te worden vermeden; de predikers mogen alles doen om de bruiden van Christus bij de les te houden. Genoemde twee auteurs zijn misschien sterker mystiek georiënteerd dan de auteurs van de meeste andere *Sankt Georgener Predigten* en *Limburgse sermoenen*, maar de intenties van de auteurs van die teksten hoeven niet wezenlijk te verschillen. Zij introduceren een ongeschoold publiek in zowel de ascetische als de contemplatieve aspecten van het geestelijk leven.

Dbuec van den gesteleken winkelre is een van de *Limburgse sermoenen* die het meest nadrukkelijk als preek is vormgegeven. Het betoog wordt opgebouwd rondom een bijbels thema (al is het in die vorm in het Hooglied niet terug te vinden). Enkele kernbegrippen uit het thema worden geallegoriseerd en langs die weg wordt de verborgen betekenis van de Schrift aan het publiek uitgelegd. Ls. 43 bevat tal van elementen die een voordrachtsituatie suggereren, zoals het toespreken van de toehoorders als ‘jonkvrouwen van Jeruzalem’ en het veelvuldige gebruik van de directe rede. Bijna ten overvloede bevat deze preek dan ook nog een reflectie op het ambt van de prediker. Toch staat het allerminst vast dat *Dbuec van den gesteleken winkelre* ooit ergens als preek is uitgesproken. In de oudste vorm waarin wij de tekst kennen, in handschrift H, dient Ls. 43 al als een voorleestekst, en niet als een modelpreek. Deze paradoxale situatie blijkt niets bijzonders, want ze is van toepassing op vrijwel alle middeleeuwse preekteksten. ‘[...] it is possible to assert that a sermon was not preached in its extant form but impossible to establish definitely that it was’, schrijft Beverly Mayne Kienzle in *The Sermon* in algemene zin over de middeleeuwse prekenoverlevering.[27.]

De voor de hand liggende vervolgvraag is dan of de preeksituatie die in *Dbuec van den gesteleken winkelre* wordt opgeroepen, niet gefingeerd

is. Met andere woorden: koos de auteur van Ls. 43 er voor om zijn tekst literair in te kleden als preek, zonder ooit de bedoeling te hebben deze vanaf de kansel uit te spreken?[28.] Zo vreemd als dat op het eerste gezicht mag lijken, er bestaan zeker argumenten voor deze stelling. Volkstalige prekenbundels zoals de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* waren voor predikende priesters eigenlijk van weinig nut. Er bestaan weliswaar verschillende oude bundelingen met volkstalige modelpreken, zoals die van Priester Konrad en Maurice de Sully, maar die waren vooral bedoeld voor de *clericus simplex*, voor de eenvoudige parochiepriester in de wereld dus. Kloosterpreken werden gehouden door geestelijken van wie aangenomen mag worden dat ze goed Latijn kenden. Als men hier al behoefte had aan een model, dan kon dat voor een geroutineerde prediker heel kort zijn. Een schema waarin het preekthema en de interpretatie werd gegeven, met daarbij de belangrijkste theologische argumenten, volstond in beginsel. Eventueel te gebruiken exempelen werden vaak ook met een enkel steekwoord aangeduid, omdat ze op de kansel toch geïmproviseerd werden weergegeven.[29.] Volledig uitgeschreven preken als de *Limburgse sermoenen*, compleet met verwijzingen naar een werkelijke preeksituatie (predikatie), veronderstellen daarom eigenlijk al een andere achtergrond.

Er bestaat een jonger handschrift waarin de preken van Priester Konrad niet meer als modelteksten, maar als stichtelijke literatuur fungeren. Deze functiewijziging laat zich onder meer afleiden uit de manier waarop de oorspronkelijke teksten zijn aangepast: de Latijnse passages uit de bijbel en de patristiek werden weggelaten, directe toesprekingen tot het publiek werden vermeden, aanspreekvormen in de tweede persoon meervoud werden omgezet naar de eerste persoon meervoud en rechtstreekse verwijzingen naar een preeksituatie zijn verwijderd. De maker van dit handschrift deed dus moeite om de preken van Priester Konrad zoveel mogelijk van hun preekkarakter te ontdoen, waardoor ze het aanzien van traktaten kregen.[30.] In de *Limburgse sermoenen* lijken eerder tegengestelde krachten aan het werk. Weliswaar werden de toesprekingen tot het publiek, anders dan de *Sankt Georgener Predigten*, in de eerste persoon meervoud gesteld, maar ze zijn overal blijven staan. Bovendien zijn er diverse elementen toegevoegd - begin- en slotformules, spreektaal, 'Wechselrede' - die het preekkarakter van de Middelnederlandse teksten juist versterken.[31.] De *Limburgse sermoenen* bewegen zich, denkelijk vanwege hun voorleesfunctie, dus van het genre van het traktaat af.

Vrij onlangs wees Rüdiger Schnell op de sterke verschillen die in een tweetal soms gezamenlijk overgeleverde Duitse bewerkingen van Latijnse huwelijkspreken van Jacobus de Voragine († 1298) optreden.[32.] De *Predigt auf die Hochzeit zu Kana* was, net als zijn Latijnse voorbeeld trouwens, bedoeld als preekmodel en bevat onder meer belerende fra-

sen in de derde persoon. De *Predigt vom ehelichen Leben* bevat talrijke oraliteitskenmerken, terwijl voor deze tekst nu juist vaststaat dat hij als leestekst was bedoeld. De merkwaardige situatie doet zich nu voor dat de echte preektekst saai en formeel is, terwijl de leespreek een levendig karakter heeft. Volgens Schnell vormt de enscenering als mondelinge toespraak van de *Predigt vom ehelichen Leben* een heldere aanwijzing voor de primaire (voor)leesfunctie van deze tekst. De levendige stijl van de Duitse preken van Berthold van Regensburg wil hij ook zo begrepen zien: het zijn de oraliteitskenmerken die de lezer erop attenderen dat hij een preek aan het lezen is.[33.] De literaire inkleding van de *Limburgse sermoenen* als preken alsmede het gebruik van spreektaal zou zo ook goed kunnen worden verklaard.

Nu is het nogal begrijpelijk dat de Beierse franciscanen die de Duitse preken van Berthold van Regensburg redigeerden, die teksten opschreven alsof de vermaarde prediker ze zelf uitsprak. Maar waarom wilde de samensteller van de *Limburgse sermoenen* dat de prozastukken die hij verzameld had en waaronder zich ook brieven en traktaten bevonden, de vorm van preken kregen? Ik zie twee belangrijke motieven voor zijn voorkeur voor dit genre. In de eerste plaats bood de preek goede mogelijkheden voor een levendige presentatie van op zichzelf nogal moeilijke materie. Door de voordrachtsituatie van een preek te ensceneren, kon een auteur gemakkelijk spreektaal gebruiken en konden er kleine toneelstukjes in de vorm van vraag- en antwoordspelletjes worden opgevoerd. In een tijd waarin de meeste mensen niet of nauwelijks konden lezen, was het gebruik van dit soort vormen min of meer noodzakelijk.[34.] Dat dit soort aanpassingen ook voor geschoolde lezers aantrekkelijk kon zijn, bewijst de inrichting van het *Liber de ordine, habitu et professione canonicorum ordinis Praemonstratensis* van de twaalfde-eeuwse premonstratenzer Adam van Dryburgh.[35.] Daarin zet hij voor de novicen van zijn orde uiteen hoe een monnik behoort te leven. Maar in plaats van een lang prozatraktaat te schrijven, verdeelde Adam zijn stof over veertien sermoenen. Omdat de lezers op die manier als het ware rechtstreeks werden toegesproken, zouden zij de boodschap beter begrijpen en zou bovendien hun gemoed gemakkelijker ontvlamd raken.[36.] In de twaalfde eeuw was het blijkbaar ook voor premonstratenzer novicen nog moeilijk genoeg om een lang stuk proza te verteren. Met zijn keuze voor de vlottere en directere preekvorm deed Adam dus een handreiking naar een minder geschoold publiek. Het moge duidelijk zijn: de publiekskring van de *Limburgse sermoenen* bevond zich ongetwijfeld op een lager intellectueel niveau dan dat van novicen. Voor hen was de sermoenvorm dus nog veel meer geëigend.

Het tweede motief is gelegen in het grote gezag dat de prediker en de preek genoten in de tijd dat de *Limburgse sermoenen* ontstonden. De

normale situatie waarin ongeleerde leken met God en zijn bedoelingen met de wereld geconfronteerd werden, was immers die van een gemeenschap die bijeenkwam om te luisteren naar een priester die Gods woord verklaarde. Dat gold evenzeer voor vrouwelijke religieuzen, die doorgaans niet of nauwelijks in de gelegenheid waren om zich zelfstandig met exegese bezig te houden. Door in geschreven teksten een preeksituatie te fingeren, werd onmiddellijk de algemeen bekende, gewijde sfeer opgeroepen waarin het woord van God normaliter gesproken werd. Voor iemand die een geestelijke boodschap had uit te dragen, was de preek daarom een voor de hand liggende vorm, ook als die boodschap niet werd uitgesproken, maar direct op schrift werd gesteld. De auteurs van de *Limburgse sermoenen* moeten priester zijn geweest, zodat zij zich niet eens een rol hoefden aan te meten als zij zich van het prekengenre bedienden. Deze geestelijken preekten dan letterlijk met de pen. Overigens, wanneer een geschreven preek in de beslotenheid van een kloostergemeenschap werd voorgelezen, bijvoorbeeld tijdens de gezamenlijke maaltijd in de refter, werd de 'setting' van de liturgische prediking behoorlijk dicht benaderd.[37.]

3.3 *Bijbel en allegorie*

Vanuit stilistisch oogpunt voert in *Dbuec van den gesteleken winkelre* de figuur van de allegorie in alle opzichten de boventoon. De tekst is gegrondvest op twee grote beeldcomplexen, dat van de koning en dat van zijn wijnkelder, terwijl in het prothema nog een allegorie over de heraut is verwerkt. Bovendien worden de toehoorders niet rechtstreeks, maar overdrachtelijk aangesproken als 'jonkvrouwen van Jeruzalem'. Hoewel niet alle *Limburgse sermoenen* zo beeldend zijn geschreven als Ls. 43, is de brede toepassing van metaforen en allegorieën een van de meest opvallende constanten in onze tekstverzameling. De voorkeur voor letterlijk bloemrijke taal die de auteurs daarbij aan de dag leggen, kwam al eerder ter sprake. Veel meer nog dan dat van de mystieke wijnkelder, wordt het beeldveld van de minneboomgaard in diverse *Limburgse sermoenen* geëxploreerd.

De werkwijze van de auteur van Ls. 43 is allesbehalve origineel te noemen. Integendeel, in de prekenliteratuur van de twaalfde en de dertiende eeuw overheerst het allegorische model op alle fronten.[38.] Ook in de *Sankt Georgener Predigten* wordt er veel geallegoriseerd, of het nu om de 'echte' preken gaat of om de stukken die een andere oorsprong hebben. We nemen als voorbeeld Rd. 38 (Ls. 2), een preek op het thema *Et erunt signa in sole et luna et stellis* ('Er zullen tekenen zijn aan zon, maan en sterren'; Luc. 21, 25). Aansluitend wordt Openbaringen 8, 3

aangehaald, waarin Johannes in een visioen ziet dat de zon, de maan en de sterren een derde van hun lichtkracht verliezen wanneer een engel op de hoorn blaast. De auteur van deze preek neemt de beelden 'zon' en 'maan' als uitgangspunt voor een betoog over de betekenis van respectievelijk Christus en Maria. Drie kenmerkende eigenschappen van de zon en de maan worden op Jezus en Zijn moeder toegepast. Het apocalyptische gegeven van het verlies aan licht wordt verbonden met de kruisiging, toen zon en maan inderdaad niet meer schenen. Zo worden de meeste *Sankt Georgener Predigten* opgezet: een of meer begrippen uit het preekthema vormen de aanleiding voor meer of minder uitvoerige allegoriseringen. Ook in de andere volkstalige geestelijke teksten uit dit tijdvak overheerst het allegorische principe, of het nu om *Die Lilie* of om *Die heilige Regel für ein vollkommenes Leben* gaat.

Willen we iets meer begrijpen van de voorkeur voor de allegorie, dan moeten we een gecompliceerd onderzoeksterrein betreden. De allegorie is immers een van de meest toegepaste stijlfiguren in de middeleeuwse letterkunde, die bovendien in allerlei verschillende en elkaar over en weer beïnvloedende verschijningsvormen op kan treden.[39.] Over een precieze definitie bestond in de Middeleeuwen al weinig helderheid: in de praktijk kon vrijwel iedere vorm van overdrachtelijk taalgebruik als 'allegorie' worden bestempeld.[40.] Ik wil hier niet te diep op de literatuurtheoretische en hermeneutische achtergronden van dit verschijnsel ingaan, maar stip slechts een paar punten aan die het inzicht in de *Limburgse sermoenen* en de werkwijze van hun auteurs kunnen helpen verhelderen.[41.]

Met behulp van Dante Alighieri (1265-1321) - toch een tijdgenoot van de vertaler/auteurs van de Middelnederlandse *Limburgse sermoenen* - kunnen we alvast één essentieel onderscheid maken dat ook hier van betekenis is. Dante was zich ten zeerste bewust van het feit dat er in de letterkunde van zijn tijd twee paradigmata werkzaam waren, de 'allegorie van de dichters' en de 'allegorie van de theologen'.[42.] De 'allegorie van de dichters' wortelt in de klassieke retorische traditie en bestaat in beginsel uit de vaardigheid van de dichter om zijn boodschap niet rechtstreeks, maar op indirecte wijze over te brengen, om zo een grotere zeggingskracht te bereiken. De personificatie is misschien de meest toegepaste variant van het allegorische stijlmiddel, waarbij de *Roman de la Rose* als het onbetwist hoogtepunt uit de volkstalen mag gelden.

De 'allegorie van de theologen' heeft een geheel andere grondslag en wel een exegetisch-hermeneutische. Waar de dichter een zelfgekozen beeld gebruikt om een eigen en dus menselijk inzicht te verduidelijken, wil de theoloog de absolute betekenis van een door God geschapen beeld ontsluieren. De 'allegorie van de theologen' heeft haar wortels in

de symbolische manier waarop de middeleeuwer de wereld beschouwde en overdrachtelijke betekenis toekende aan alles wat hij waarnam. In een bekende passage uit de *Eruditiones didascalicae* typeert Hugo van Sint-Victor († 1141) dit wereldbeeld als volgt:

> Heel de zichtbare wereld is namelijk als een boek dat door Gods vinger geschreven is, dat wil zeggen dat het door goddelijke kracht geschapen is, en de afzonderlijke schepselen zijn als allegorieën te verstaan, die niet door menselijke beschikking zijn uitgevonden, maar door de goddelijke wil zijn ingesteld om de onzichtbare wijsheid van God te openbaren.[43.]

De schepping werd dus gezien als de uitdrukking van Gods bedoelingen met de wereld. De mens kan deze bedoelingen achterhalen door de schepselen als allegorieën op te vatten en ze vervolgens te decoderen.[44.]

In de preek *Von den siben planêten* zegt Berthold van Regensburg dat *in leien* [= jullie leken] twee boeken van God hebben gekregen om in te lezen, namelijk de hemel en de aarde. Voor de *pfaffen* daarentegen zijn er twee echte boeken: het Oude en het Nieuwe Testament.[45.] Ongeleerde leken moeten het 'boek der natuur' oftewel de schepping lezen en daaruit hun lessen trekken over wat God met hen voor heeft. Het lezen en interpreteren van de Heilige Schrift was alleen aan clerici voorbehouden, aangezien de omgang daarmee speciale vaardigheden vereiste. Openbaart God zich in de schepping op het niveau van de dingen, in de bijbel drukt Hij zich in mensentaal uit. Maar aangezien de taal evenzeer geschapen is, moeten taaluitingen ook als allegorieën worden opgevat: ze vormen dragers van overdrachtelijke betekenissen. Volgens de middeleeuwse semiotiek verwijst een woord dus niet alleen naar het concrete ding waar het voor staat, maar heeft het ook nog een verborgen betekenis. Alle taaluitingen hebben dus niet alleen een letterlijke, maar ook een spirituele betekenis.[46.]

Zoals Berthold van Regensburg in zijn preek aangaf, was het de kerntaak van de theologie om de verborgen betekenis van de schrift vast te stellen en, waar nodig, aan de christenheid uit te leggen. Het spreekt voor zich dat dit een geweldig moeilijke opgave was, zeker waar het de niet-letterlijke betekenis betrof. Er ontstonden in de loop van de geschiedenis verschillende manieren om de bijbel overdrachtelijk te duiden. Met de opkomst van de scholastiek en haar behoefte aan systematisering raakte de bekende viervoudige schriftuitleg in zwang. Naast de letterlijke, historische betekenis van de bijbel werden er drie geestelijke betekenisniveaus onderscheiden: de allegorische zin verklaart de betekenis van een Schriftwoord binnen het christelijke geloof, de tropologische of morele zin stelt vast wat de implicaties zijn voor het leven van

de individuele mens en de anagogische zin onderzoekt de (eschatologische) gevolgen voor de christenheid als geheel.[47.]

Wat was nu, tegen deze achtergrond, de plaats van bijbel en allegorie in de *Limburgse sermoenen*? De auteurs van deze preken deden moeite om iets van de verborgen betekenis van Gods woord aan hun publiek uit te leggen. Dat publiek bestond niet uit *leien*, maar evenmin uit *pfaffen*, om de terminologie van Berthold nog even vol te houden. De lezers en toehoorders van de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* namen een middenpositie in: ze leefden weliswaar als geestelijken, maar werden toch tot de klasse van de *illitterati* gerekend. Dat is de term die clerici gebruikten om diegenen aan te duiden die niet, net als zij, grondig waren onderlegd in de studie van het Latijn.[48.] In Ls. 25 (Rd. 73) komt een kleine allegorie op het boek voor die dit verschil mooi illustreert. De auteur onderscheidt drie boeken die aan contemplatief levende mensen lering kunnen verschaffen.[49.] Het eerste is het hart, waarin de mens kan lezen waar het bij hem aan schort, zodat hij zijn leven kan beteren. *Dander buc es die screft, dar sal der mensche in lesen sutecheit ende wisheit. En can hi oec der screft nit lesen, so sal hise gerne horen ende begeren.*[50.] Het derde boek krijgt veruit de meeste ruimte toegemeten: dat is het levende boek van Jezus Christus, dat op Goede Vrijdag werd geschreven, met drie nagels en een speer.

Uit de manier waarop het tweede boek beschreven wordt, blijkt dat lang niet alle leden van de primaire doelgroep van de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* in staat waren om zelf de bijbel te lezen. Voorzover zij niet genoeg hadden aan het 'lezen' van het eigen hart en de passie van Christus, waren deze mensen op voorlezing en uitleg van de bijbel door welwillende *litterati* aangewezen. Predikaties vanaf de kansel, maar ook geschreven preken als de *Limburgse sermoenen*, waren dus van eminent belang bij het vertalen van de bijbelse boodschap voor ongeschoolde geestelijken. Om systematische studie van de bijbel, die op een bepaalde 'wetenschappelijke' belangstelling zou kunnen duiden, ging het in de *Limburgse sermoenen* zeker niet.[51.] Aandacht voor de letterlijke betekenis van de bijbeltekst is er zelden. Doorgaans stappen de auteurs onmiddellijk over op de niet-letterlijke betekenis, waaruit meestal implicaties voor een nastrevenswaardige manier van leven worden afgeleid.

Volgens Frühwald bestaat er echter een uitzondering op deze regel, namelijk Ls. 13 (Rd. 54), dat in het Middelnederlands het opschrift *Dit sprict van gesteliken levene* draagt.[52.] Het thema van deze preek luidt *Illa auteur quae sursum est Hierusalem libera est quae est mater nostra* ('Maar het Jeruzalem van omhoog is vrij en dat is onze moeder'; Gal. 4, 26). De auteur leidt uit het begrip 'Jeruzalem' vier betekenissen af: *Nu suldi mercken vir denc. Derste es dasse hoge ligt, ende es oec dar ombe se-*

ker. Dander es dasse vritsam es. Terde es dasse vri es. Dat virde es dasse onse muder es.[53] Deze indeling staat volgens Frühwald in verband met de methode van de viervoudige schriftuitleg, waarin 'Jeruzalem' het klassieke voorbeeld was: historisch betekent het de stad der Joden, allegorisch de Kerk, tropologisch de christelijke ziel en anagogisch de hemelse stad Gods. In Ls. 13 zou de betekenis 'hoog en zeker' dan met de historische zin kunnen worden verbonden, 'vreedzaam' met de allegorische, 'vrij' met de tropologische en 'moeder' met de anagogische zin. Overtuigend is deze casus echter nauwelijks: de passage is te kort om overtuigend te zijn en bovendien noemt de auteur de verschillende exegetische niveaus niet.

Een interessante adaptatie in Ls. 13 (Rd. 54) is wel dat de tropologische (?) betekenis niet op de toestand van de individuele ziel wordt betrokken, maar op de kloostergemeenschap als geheel. Om zijn betoog kracht bij te zetten, haalt de auteur een lang Bernard-citaat aan waarin de monastieke gemeenschap met het hemelse Jeruzalem wordt gelijkgesteld. Dit kleine accentverschil in *Dit sprict van gesteleken levene* doet eens te meer uitkomen waar het perspectief van de *Sankt Georgener Predigten* en de *Linburgse sermoenen* ligt. Deze teksten waren bedoeld om het geestelijke peil in religieuze gemeenschappen te verhogen, en niet om een introductie in de studie van de bijbel voor *illitterati* te bieden. De *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* bieden geestelijk voedsel voor mensen die een contemplatieve leefwijze hadden, maar die niet als *pfaffen* mochten gelden, omdat zij vrouw en/of ongeschoold waren. De schrift werd aan hen uitgelegd met een open oog voor de speciale noden die zij als geestelijken hadden, maar een theologische vakdiscussie vindt er zeker niet plaats.

Deze vaststelling moet er overigens niet toe leiden dat we het gehalte van de *Limburgse sermoenen* gaan onderschatten. Ls. 15 (Rd. 56) bijvoorbeeld biedt een beschouwing over verschillende aspecten van de mystieke theologie, zonder daarbij echter een beschrijving van de godservaring te leveren (zie § 1.3 en 4.3). De auteur van Ls. 43 zet dat beslissende stapje wel, al maakt zijn preek door het concrete, beeldenrijk taalgebruik rondom de koning en zijn wijnkelder op het oog misschien een eenvoudiger indruk. Het beproefde middel van de allegorie wordt hier ingezet om de bepaald hooggegrepen materie aanschouwelijk te maken. Uiteindelijk gaat *Dbuec van den gesteleken winkelre* namelijk over de betekenis van het tweede, veel abstractere deel van het preekthema: [*hi*] *ordinerde in mi die caritate, dats die sute minne.* Het beeld van de koning in zijn wijnkelder wordt gebruikt om duidelijk te maken dat Christus in sommige uitverkorenen de goddelijke liefde werkzaam laat zijn. Met behulp van het beeld van de vijf 'lactuariën' wordt een aantal facetten van die alomvattende minne concreet gemaakt. Zo be-

schrijft *Dbuec van den gesteleken winkelre* op beeldende, allegorische wijze niets minder dan de ontmoeting met God.[54.]

Volgens sommige middeleeuwse geleerden sluiten de 'allegorie van de dichters' en de 'allegorie van de theologen' elkaar principieel uit. De theoloog gaat immers op zoek naar een absolute betekenis die door God in de geschapen werkelijkheid verborgen is, terwijl de dichter door middel van een zelfgekozen beeld een menselijke betekenis weergeeft.[55.] Dat laat onverlet dat een literair werk als *Dbuec van den gesteleken winkelre* indruk maakt door het vakmanschap en de originaliteit waarmee het geschreven is. De auteur mag dan primair als theoloog opereren, op het moment dat hij zijn pen in beweging brengt, is hij ook auteur. De levendige manier waarop de auteur van Ls. 43 een beeld oproept van een rijkvoorziene wijnkelder met een stoet aan bedienend personeel, vormt in zekere zin een indicatie voor zijn 'dichterschap'. Met name het opvoeren van gepersonifieerde deugden als dienaressen is vanuit het oogpunt van de 'allegorie van de dichter' het opmerken waard. De auteur van Ls. 43 vertrekt vanuit de overdrachtelijke betekenis van een bijbels begrip, maar bij het uitbouwen daarvan gaat hij zo te zien bijna evenveel als dichter als als theoloog te werk. In een associatief proces, waarbij hij volop gebruik maakt van eigentijdse kennis over de gebruiken aan een koninklijk hof, schildert hij een heel nieuw tafereel dat ver van het bijbelse afstaat. Maar er is niets te zien waaraan geen overdrachtelijke betekenis kan worden verbonden.

Eenzelfde dichterlijke (?) vrijheid vinden we ook in *Dbuec van den boegaerde* (Ls. 39). Daar wordt op basis van de beschrijving van de minnetuin uit het Hooglied een boomgaard gecreëerd waarin allerlei allegorische figuren optreden. Het opvoeren van een of meer wachters heeft een bijbelse basis, want deze figuren worden in *Canticum canticorcum* inderdaad genoemd. Maar dat hij de geliefden met een veer wakker kietelt, zoals volgens *Dbuec van den boegaerde* (Ls. 39) gebeurt, is op geen enkele manier met de bijbeltekst te verbinden. Kennelijk vindt er op dit punt interferentie plaats met een literaire traditie die tot in de Oudheid terugreikt en die in ieder geval niets met de allegorische bijbelverklaring te maken heeft. Vooral in deze twee toegevoegde *Limburgse sermoenen* worden de beeldcomplexen van mystieke wijnkelder en minneboomgaard wel erg ver uitgerekt. In de *Sankt Georgener Predigten* treedt deze creatieve, associatieve werkwijze veel minder sterk naar voren. De auteurs van de Middelhoogduitse preken blijven over het algemeen dichter bij de bijbeltekst en de allegorische duiding daarvan.

De positie die de *Limburgse sermoenen* op dit punt innemen, krijgt wat meer reliëf als we er het *Boec der minnen* bij betrekken. Ook deze Nederrijnse tekst vormt een inleiding op het contemplatieve leven die

ruim gebruik maakt van de allegorie. We lezen daar, niet zonder verbazing, de volgende regels over het hoogste doel in het geestelijk leven:

> Contemplacio heet een gheestelijc zyen dat dye ziele hevet alze zi al hare zinnen verzamelt an dat marken van eenre zake te gheesteliker wijs, alz men een breet water te zamen drivet alzoe dat het up eene water mole al te male ga. Of als een mensche dye springhen zoude ende een langhe wijt cleet an hadde. Wilde hi zeere springhen, hi zamende dat cleet al omme te hem ende spronghe dan enen groeten spronc. Aldus důt oec dye contempleren wille. Al hare zinnen dye ut gespredet waren te vergangheliken dinghen dye trecket zi in ende springhet eenen groete spronc ende enen zalighen in den boemgard of in den wijnkelr des zůte brudecomen Jhesus.[56.]

Wie tot contemplatie wil opstijgen, dient zich van alle aardse beslommeringen te ontdoen, om daarna een duik te nemen in de beeldenwereld van het Hooglied. Waar *Dbuec van den boegaerde* en *Dbuec van den gesteleken winkelre* moeite doen om de minneboomgaard en de geestelijke wijnkelder zo plastisch mogelijk te beschrijven, stipt het *Boec der minnen* de beide grote beeldcomplexen van de bruidsmystiek alleen maar even aan. De auteur en zijn lezers waren blijkbaar zo met deze traditionele beelden bekend dat ze al bijna tot clichés verworden waren. Begon de geheimzinnige kracht van de Hoogliedbeelden hier over zijn hoogtepunt heen te raken?

De auteur van *Die Lilie* en het *Buch der Minne/Boec der minnen* bevindt zich juist vanwege zijn beeldgebruik op een breukvlak, zo merkt Kurt Ruh naar aanleiding van ditzelfde citaat op. Hoewel het *Buch der Minne* grotendeels op tamelijk traditionele wijze te werk gaat, gebruikt de auteur hier, precies waar het lastige punt van de contemplatie moet worden verduidelijkt, metaforen die aan het leven van alledag zijn ontleend. De beelden van het stuwmeer voor de molen en het wijde kleed komen in de bijbel immers niet voor. De auteur heeft hier, op dichterlijke wijze zogezegd, gezocht naar pakkende beelden uit de praktijk die zijn boodschap kunnen ondersteunen. Het toepassen van op de realiteit geënte beeldspraak zou pas in de veertiende eeuw ten volle worden geëxploreerd door de predikers uit de bedelorden.[57.]

Wie ernaar zoekt, vindt in de *Limburgse sermoenen* overigens ook wel beelden die eerder aan de realiteit zijn ontleend dan aan de bijbel. Zo bevat de boomgaardpreek Ls. 46 een passage waarin wordt uiteengezet dat Christus zich graag laaft aan de leliën van de maagdelijkheid. Dat is de aanleiding voor een lang uitgesponnen passage over de wijze waarop de maagden Hem dienen te voeden. Daar treffen we deze zinsnede aan: *Ende welc mensche werc dut van geregtecheide ende van ont-*

fermecheide, ic seghe u dat hi Gode vuet. Ende bi dien sin degene seleg di hem smorgens geven tontbitene ende zavonts te supperne.[58.] De verwijzing naar de ochtend- en de avondmaaltijd is bepaald origineel en vindt geen enkele grondslag in de bijbel. In zekere zin gebeurt hetzelfde overigens ook in onze voorbeeldtekst Ls. 43, waar de beelden 'koning' en 'wijnkelder' uit het preekthema met veel fantasie en met toepassing van beelden uit de realiteit worden aangekleed. Het verschil met het stuwmeer en het overkleed uit het *Buch der Minne* is hooguit dat de metaforen uit de werkelijkheid die Ls. 39, Ls. 43 en Ls. 46 en sommige andere *Limburgse sermoenen* gebruiken, voortvloeien uit het doorassociëren op een bijbels beeld.[59.] Daarmee staan de *Limburgse sermoenen* toch wat dichter bij de allegorische bijbelverklaring, terwijl in het *Buch der Minne* die band al meer wordt losgelaten.

In zijn studie over de middeleeuwse tuinallegorie stelt Dietrich Schmidtke voor om binnen de geestelijke letterkunde een genre van 'ding-allegorische' literatuur te onderscheiden. Daartoe behoren dan die teksten waarin de allegorisering van een object het belangrijkste vormgevende aspect is. Schmidtke wil dit genre afbakenen ten opzichte van onder andere de 'personifikationsallegorische' literatuur.[60.] Omwille van de werkbaarheid beperkt hij zich tot een dieper gravende studie van de tuinallegorie, die een subcategorie van de 'dingallegorische' literatuur vormt. Het grootste deel van zijn materiaal stamt uit de veertiende en vijftiende eeuw, maar er zijn ook enkele oudere tuinallegorieën opgenomen. Daartoe behoren een deel van een *Sankt Georgener Predigt*, namelijk het tweede gedeelte van Rd. 60 (Ls. 31), en een *Limburgs sermoen*, namelijk Ls. 39 (waarin overigens ook personificaties voorkomen).[61.] Schmidtke duidt deze literaire categorie in algemene zin aan als 'dingallegorische Erbauungsliteratur'. *Dbuec van den gesteleken winkelre* zou ook tot deze categorie moeten worden gerekend, want hier vormen twee aan de bijbel ontleende concreta het kader. Toch doen we naar mijn mening deze en andere *Limburgse sermoenen* te kort als we ze alleen maar als 'Erbauungsliteratur' typeren - een begrip dat in het Nederlands toch als 'stichtelijke literatuur' vertaald moet worden. In teksten als Ls. 31, Ls. 39 en Ls. 43 moet toch meer aan de hand zijn.

Mijn gedachten gaan onwillekeurig uit naar een opmerking van Beryl Smalley over Richard van Sint-Victor en zijn verhouding tot de bijbel. Binnen de victorijnse traditie, die zeer veel waarde hechtte aan de letterlijke betekenis van de Schrift als grondslag voor exegese, was hij iemand die veel aandacht had voor de *sensus spiritualis* of *mysticus*.[62.] Volgens Smalley liet Richard zich graag overrompelen door de schoonheid van de bijbelse taal. 'What attracted him in the letter of the Scripture was not the movement of human history but the jewels, the songs, and the flowers. The sound of the luxurious oriental metaphors in the

Canticle enchanted him, though the literal meaning struck him as so much nonsense'.[63.] Ik neem aan dat het primaire publiek van Ls. 43 en de andere *Limburgse sermoenen* geen zelfstandige opinie heeft gehuldigd over de letterlijke betekenis van het Hooglied. Maar het is wel duidelijk dat het gefascineerd werd door de taal en de beelden van dit mysterieuze bijbelboek. De grootste voorkeur ging daarbij toch wel uit naar natuurbeelden, die overigens zeker niet uitsluitend aan het Hooglied werden ontleend. In de toepassing van biologische beeldspraak en de allegorisering daarvan staan de *Limburgse sermoenen* niet alleen.[64.] Ook in de *Sankt Georgener Predigten* komen ze volop voor, maar in de Middelnederlandse vertalingen is dit verschijnsel prominenter aanwezig. Zulks blijkt bijvoorbeeld uit een passage uit Ls. 28 (Rd. 63), waar in kort bestek Gods schepping beschreven wordt. Waar de Middelhoogduitse tekst slechts enkele schepselen noemt, zoals de zon, de maan en de sterren, vond de Middelnederlandse het zinvol om onder meer loof, gras, vissen en vogels toe te voegen.[65.]

Franz-Josef Schweitzer heeft erop gewezen dat diverse volkstalige mystieke teksten uit de dertiende eeuw gebruikmaken van wat hij 'organische beeldspraak in de trant van het Hooglied' noemt, wanneer ze een toestand van innerlijke volkomenheid willen beschrijven (voorbeelden in § 2.3). Volgens hem waren deze motieven vooral geliefd in kringen van begijnen en begarden, die in de loop van de dertiende eeuw met verdenkingen van ketterij te maken kregen.[66.] Dergelijke organische beelden werden gebruikt om duidelijk te maken dat God en mens aan elkaar gelijk konden worden, een claim die altijd op argwaan van kerkelijke overheden kon rekenen. Kan de prominente aanwezigheid van natuurbeelden in de *Limburgse sermoenen* ook met een ietwat naar ketterij riekende hang naar innerlijke rust verbonden worden? Het lijkt bijna onmogelijk. De *Limburgse sermoenen* zijn monastiek georiënteerd en sporen van heterodoxie kunnen er niet zomaar in worden aangewezen. Maar toch: met name in sommige van de toegevoegde Middelnederlandse preken schemert soms iets van een conflict door over de mogelijkheid van de ontmoeting tussen God en mens in het aardse leven (zie § 4.3). Wellicht waren bepaalde ongeschoolden eerder geneigd om de canonieke kaders van de allegorische schriftduiding los te laten en de interpretatie van (natuur)allegorieën een eigen, soms niet helemaal orthodoxe draai te geven.

3.4 *Jonkvrouwen van Jeruzalem*

Nadat de auteur van *Dbuec van den gesteleken winkelre* zichzelf als heraut van Christus heeft gepresenteerd, verwijst hij nogmaals naar het thema van zijn preek:

> Dese materie die wi hir te handen hebben, sprac die brut - dats die heilege sile - totten joncfrouwen van Jherusalem - dats ten genen die noch jonc sin in gehorsamheit ende nit en hebben gesmact der suter wendelingen [= omarmingen] hars brudegoms, ons heren Jhesus Christus.[67.]

De auteur verbindt hier de drie partijen die sprekend worden opgevoerd in het Hooglied met zijn thema, namelijk de bruidegom, de bruid en de jonkvrouwen van Jeruzalem. Voor de verklaring van het bruidspaar heeft hij nauwelijks toelichting nodig: de bruidegom staat voor Christus en de bruid voor de heilige ziel. Iets meer ruimte vragen de 'jonkvrouwen van Jeruzalem', die, zo blijkt algauw, samenvallen met het publiek van dit sermoen. De jonkvrouwen vertegenwoordigen degenen die onervaren zijn in geestelijke gehoorzaamheid en die de ontmoeting met de Bruidegom nog niet hebben ervaren. Het publiek van *Dbuec van den gesteleken winkelre* wordt dus uitgenodigd deel te nemen in een op het Hooglied gebaseerd rollenspel, waarin het zichzelf met de jonkvrouwen van Jeruzalem kan identificeren. Maar uiteindelijk is het de bruid die de jonkvrouwen een les leert; zij is het eigenlijke rolmodel in Ls. 43.

Het primaire publiek van de *Limburgse sermoenen* blijkt volkomen vertrouwd met de figuren uit het Hooglied, zo blijkt alleen al uit het subtiele spel dat in *Dbuec van den gesteleken winkelre* wordt gespeeld. *Cantica canticorum* gold binnen de christelijke traditie vanouds als een van de bijbelboeken die het moeilijkst te verklaren waren.[68.] De onverholen erotische toespelingen en de zinderende taal waren bijna niet te verenigen met de canonieke status die het Hooglied als bijbelboek nu eenmaal bezat. Tenzij de tekst werd opgevat als een indirecte en meerduidige beschrijving van de verhouding tussen God en de mensheid. De Egyptische theoloog Origenes († 254) was de eerste die het Hooglied als een *epithalamium* opvatte, een bruiloftslied in dramatische vorm dat de liefdesverhouding tussen man en vrouw beschrijft. De diepere betekenis die achter de oppervlakkige literaire vorm schuilging, had volgens hem betrekking op de contemplatie, op de ontmoeting tussen God en mens. Gezien het delicate karakter van dit onderwerp meende Origenes dat een intensieve omgang met het *Canticum canticorum* uitsluitend voorbehouden diende te zijn aan hen die niet meer op melk waren aangewezen, maar vast voedsel konden verdragen (1 Kor. 3, 2).[69.]

De Middeleeuwen hebben een stortvloed aan commentaren en interpretaties opgeleverd waarin het Hooglied als een mystiek bruiloftslied wordt opgevat.[70.] Volgens de standaardinterpretatie was de bruidegom de personificatie van Christus, of eventueel God. Over de rol van de bruid bestond meer discussie: de meest courante duidingen zijn de bruid als de Kerk, de bruid als Maria en de bruid als de menselijke ziel. Ande-

re verklaringen komen ook voor - zie bijvoorbeeld de *Vita Julianae*, waar het Hooglied wordt gezien als een huwelijkslied tussen Christus en de Kerk of het Woord en de Ziel.[71.] (Het was trouwens niet ongewoon om de verschillende duidingen naast elkaar te gebruiken.) De twaalfde eeuw geldt als het hoogtij van de middeleeuwse Hoogliedexegese. Deze bloei speelde zich voornamelijk af in monastieke milieus, waar beschouwingen over de contemplatie vanzelfsprekend ook het meest relevant waren. Veruit het meest invloedrijke Hooglied-commentaar uit dit tijdvak vormen de *Sermones super Cantica canticorum* van Bernard van Clairvaux.[72.] Hij past de raadselachtige tekst van dit gevoelsgeladen bijbelboek toe op de spiritualiteit van de cisterciënzer monnik, waarin *caritas* - de onlichamelijke liefde - de kern vormt. Bernard leest het Hooglied als een tekst die uitdrukking geeft aan de liefdesband tussen Christus en de contemplatieve ziel. In zijn interpretatie benadrukt hij vooral de allegorische betekenis van *Canticum canticorum*, dat wil zeggen: de betekenis van dit bijbelboek binnen het christelijk geloof. Zijn vriend en geestverwant Willem van Saint-Thierry († 1148/49) legde in zijn commentaar de klemtoon meer op de morele duiding.[73.]

Dbuec van den gesteleken winkelre sluit nauw aan bij deze door de cisterciënzers getoonzette traditie. De hiervoor geciteerde ‘rolverdeling’ lijkt een weerklank van een passage uit Willems *Expositio super Cantica canticorum*, waarin wordt uiteengezet dat het Hooglied een lied in dramatische stijl is waarin vier rollen te onderscheiden zijn.[74.] De vierde rol, de gezellen van de bruidegom, die de engelen symboliseren, wordt in Ls. 43 niet uitgewerkt, maar de overige drie worden op vergelijkbare wijze geïnterpreteerd. Zo karakteriseert Willem de ‘jonkvrouwen van Jeruzalem’ als jonge en zachtaardige zielen die zich hebben overgegeven aan de geestelijke liefde en die zich in gehoorzame nederigheid overgeven aan de bruid, teneinde volmaakte zielen te worden.[75.] In de meeste *Limburgse sermoenen* waarin de bruid uit het Hooglied optreedt, staat zij voor de volkomen ziel (zie met name Ls. 31, Ls. 39 en Ls. 45). Maar er is een uitzondering op die regel: in Ls. 46, *Dets wie onse vrouwe een besloten boemgart es*, worden Hoogliedfrasen over de bruid op de Moeder Gods betrokken.

De volstrekte vanzelfsprekendheid waarmee in *Dbuec van den gesteleken winkelre* het Hooglied als referentiekader wordt gebruikt, zegt veel over de denkwereld van het beoogde publiek van de *Limburgse sermoenen.* Frühwald merkt terecht op dat Hoogliedexegese ook een van de hoofdpijlers onder de *Sankt Georgener Predigten* is, maar in de *Limburgse sermoenen* is dit aspect veel zwaarder aangezet.[76.] Dat blijkt alleen al uit de keuze van de preekthema's. Van de 39 Middelhoogduitse preken is er slechts één die zijn thema aan *Canticum canticorum* ontleent, namelijk Rd. 60 (Ls. 31). Dat is nu juist de tekst die in het register van

handschrift H tot 'het beste van het boek' wordt uitgeroepen. Van de toegevoegde *Limburgse sermoenen* zijn zowel onze voorbeeldtekst Ls. 43 als Ls. 45 rechtstreeks op het Hooglied geënt. Verder loopt er een bijna rechtstreekse lijn van de beide 'boomgaardpreken' naar het Hooglied. *Dets wie onse vrouwe een besloten boegaert es* (Ls. 46) kiest een Maria-antifoon als thema, maar die bestaat vrijwel geheel uit Hoogliedfrasen. *Dbuec van den boegaerde* (Ls. 39) is strikt genomen geen preek, wat alleen al blijkt uit het ontbreken van een thema. Maar in de gekozen thematiek en de gehanteerde beeldspraak - de minnetuin en het minnebed - sluit deze compilatietekst zeer nauw bij het Hooglied aan.

Deze *Limburgse sermoenen* vormen de oudst overgeleverde getuigenissen van Middelnederlandse Hoogliedreceptie, samen met de ongeveer tegelijkertijd ontstane vertaling van het *Buch der Minne*.[77.] Het gemak waarmee in deze bronnen met de beeldenwereld van het *Canticum canticorum* wordt omgegaan, werpt de vraag op of er destijds al Middelnederlandse Hoogliedvertalingen of -parafrases in omloop waren waaruit niet-Latijnkundigen de inhoud kenden. Het oudst bekende Middelnederlandse Hoogliedcommentaar bespreekt de tekst vers voor vers en levert en passant een bijna volledige vertaling, in gepaard rijmende verzen. Er bestaat nog een handschriftfragment van omstreeks 1350, terwijl het enige min of meer volledige handschrift uit het tijdvak 1375-1400 stamt.[78.] De oorsprong van dit - berijmde - Hoogliedcommentaar kan best iets voor de eerste overleveringsgetuigen liggen, maar het is de vraag of het tot in de dertiende eeuw terug kan gaan. De oudste bewaarde doorlopende prozavertaling van het *Canticum canticorum* staat op naam van de Bijbelvertaler van 1360 en dateert van na 1384.[79.] De doorwerking van het Hooglied in de Middelnederlandse geestelijke letterkunde beleefde zijn hoogtepunt overigens pas in de vijftiende eeuw en de zestiende eeuw.[80.]

Er zijn dus geen directe aanwijzingen voor het bestaan van een Middelnederlandse Hoogliedvertaling uit de late dertiende eeuw, al is het tegendeel evenmin bewezen. Maar er bestond op zijn minst een kleine literatuur over het bijbelse bruiloftsgedicht. Het tweede gedeelte van Ls. 41 wordt immers gevormd door de Middelnederlandse bewerking van een kapittel uit de *Explicatio in Cantica canticorum* (zie § 2.7). Aangezien hetzelfde kapittel in een enigszins afwijkende vorm in Hadewijchs eerste Brief voorkomt, is er reden om aan te nemen dat althans dit hoofdstuk een wijdere verbreiding heeft gekend. Of er een complete vertaling van de *Explicatio* heeft bestaan, blijft een open vraag, maar erg waarschijnlijk is dit niet. De eerste helft van Ls. 39 kende onder de titel *Boengaert van der geesteleker herten* ook een zelfstandige overlevering, als brief in dit geval (zie § 2.5). Tegen het einde van de dertiende eeuw waren er dus wat kortere Hoogliedbewerkingen in het Middelnederlands in omloop,

ook buiten de kring waarbinnen de *Limburgse sermoenen* ontstonden. De samensteller van de *Limburgse sermoenen* was de eerste die een verzameling van dit soort materiaal bijeenbracht.

Het Nederlandse taalgebied heeft voor wat het voorkomen van een zelfstandige Hoogliedliteratuur betreft met name in chronologisch opzicht een achterstand. Al in de elfde eeuw voltooide de Beierse abt Williram van Ebersberg († 1085) zijn *Expositio in Canticis canticorum*.[81.] In dit werk worden de Vulgaattekst van het Hooglied, een basaal commentaar en een vertaling in het Oudhoogduits naast elkaar geplaatst. Vermoedelijk diende de *Williram* als schooltekst, die novicen inwijdde in de geestelijke basis van hun contemplatieve levensstaat. Overigens bereikte een exemplaar van dit driedelige werk al omstreeks 1100 de Noordelijke (!) Nederlanden, en wel de benedictijnenabdij Sint-Adelbert te Egmond. De 'Leidse *Willeram*', zoals dit handschrift doorgaans wordt aangeduid, heeft voorzover bekend geen invloed op de Middelnederlandse letterkunde uitgeoefend.[82.]

Willirams Hoogliedvertaling vormde weer de basis voor het *Sankt Trudperter Hohelied*, dat in de twaalfde eeuw werd geschreven voor een kring van benedictinessen. Fragmenten uit dit Middelhoogduitse commentaar werden opgenomen in Rd. 60, oftewel de SG-redactie van het palmboomtraktaat (zie § 2.3). Langs die weg staat de *Sankt Georgener Predigten*-verzameling dus in verbinding met een zeer oude traditie van Duitstalige Hoogliedexposities. Dat geldt in afgeleide zin dus ook voor Ls. 31, al is daar van het fraaie 'kunstproza' van het *Sankt Trudperter Hohelied* weinig meer over.

Ook in het Oudfranse taalgebied kwamen al vroeg teksten tot stand die op *Cantica canticorum* geïnspireerd zijn. Dat gebeurde vooral in Noord-Frankrijk, waar ook de Latijnse Hoogliedexegese een hoogtepunt bereikte. De belangrijkste representant van de volkstalige stroming is wel de Hoogliedparafrase van Landeric van Wabban (Landri de Waben), ontstaan tussen 1176 en 1181.[83.] Deze Picardische tekst was, anders dan de zopas gereleveerde Duitstalige werken, kennelijk niet exclusief voor contemplatief levende geestelijken bestemd; opdrachtgever was althans graaf Boudewijn II van Guines. Men vermoedt dat het gewraakte boek waarnaar de cisterciënzers omstreeks 1200 hun kloosters afspeurden om het te kunnen vernietigen, Landerics Hoogliedbewerking was. Zijn interpretatie van dit bijbelboek zou al te erotisch zijn geweest.[84.] Het Oudfranse *Le palmier* (de E-redactie van het palmboomtraktaat), vermoedelijk ook uit Picardië afkomstig, is niet zozeer een Hoogliedcommentaar, maar geldt wel als een van de oudste volkstalige teksten waarin op het *Canticum canticorum* voortgeborduurd wordt. En ook deze tekst is, via de omweg van de *Sankt Georgener Predigten*, vertegenwoordigd in Ls. 31.

Het is overdreven om op grond van deze spaarzame tekstuele verbindingen te stellen dat in de *Limburgse sermoenen* de Duitse, de Franse en de wat latere Nederlandse Hoogliedtraditie ineenvloeien. Daarvoor zijn de sporen te vaag. Wel kan worden vastgesteld dat het *Canticum canticorum* voor het spirituele 'Selbstverständnis' van de kring waarvoor de *Limburgse sermoenen* werden geschreven, van uitnemend belang is geweest. We kunnen auteur en publiek van *Dbuec van den gesteleken winkelre* en de andere *Limburgse sermoenen* karakteriseren als leden van een 'textual community' waarvan de bruidsmystieke lezing van het Hooglied de basis vormt. Dit begrip werd door Brian Stock geïntroduceerd om het verschijnsel te benoemen dat middeleeuwse religieuze gemeenschappen, orthodox zowel als heterodox, hun collectieve religieuze identiteit vaak ontlenen aan de specifieke interpretatie van een bepaalde tekst.[85.] Bernard van Clairvaux kan worden beschouwd als de grondlegger van de onderhavige 'textual community', omdat hij het Hooglied op een nieuwe manier ging lezen, namelijk als een verhandeling over de liefdevolle band tussen God en en de contemplerende ziel.

Daarmee wil niet meteen gezegd zijn dat *Dbuec van den gesteleken winkelre* en de *Limburgse sermoenen* linea recta uit de cisterciënzer school afkomstig zijn. Aan het einde van de dertiende eeuw had de interpretatie van het Hooglied als een verhandeling over het mystieke huwelijk tussen God en mens zich inmiddels tot ver buiten de grenzen van die orde verbreid. Tegelijkertijd verruimde zich ook de kring van mensen die het bruidsmystieke ideaal op zichzelf van toepassing achtten. In zijn eerste sermoen over het *Canticum canticorum* zet Bernard van Clairvaux uiteen voor wie hij zijn commentaar schrijft. Met behulp van de bekende voedselmetafoor van Paulus (en met Origenes in gedachten) stelt hij dat hij zijn goed onderlegde toehoorders geen melk zal geven, zoals Paulus bij de nieuwe gemeente van de Corinthiërs gedwongen was te doen, maar hun vast voedsel zal voorschotelen. Bernard schreef zijn Hoogliedcommentaar uitdrukkelijk voor zijn medebroeders, net als hij bedreven in de theologie en doorkneed in het contemplatieve leven. Zij worden uitgenodigd om mee te denken en vooral ook om hun eigen ervaringen in te brengen. Novicen worden als publiek voor de *Sermones super Cantica canticorum* echter uitgesloten, laat staan dat deze hoge vorm van spiritualiteit ooit aan cisterciënzer lekenbroeders besteed zou kunnen zijn.[86.]

Ook de auteur van *Dbuec van den gesteleken winkelre* richt zijn preek op spiritueel gevorderden, die van hem terecht *groter wisheide* verlangen. Hij spreekt zijn publiek aan als beginnelingen op de mystieke weg, maar maakt gebruik van de ondertussen bekende paulinische beeldspraak om duidelijk te maken dat ook dit *Limburgse sermoen* bedoeld is voor gevorderden (zie § 3.2). Het vaste voedsel uit dit sermoen is bedoeld voor een publiekskring die streeft naar een intieme omgang met

de Bruidegom. De verwijzingen naar de geheimzinnige influisteringen in Ls. 45 kunnen immers nauwelijks anders worden opgevat (zie § 2.11). Het grote verschil met Bernards Hoogliedpreken is echter dat de doelgroep van de *Limburgse sermoenen* uit *illitterati* bestaat, hoe gevorderd ze in spiritueel opzicht ook mogen zijn, terwijl Bernard preekte voor geletterde medebroeders die zich een zelfstandig oordeel konden vormen over de theologische status van zijn interpretaties. In het tijdperk waarin de *Limburgse sermoenen* ontstonden, had zich ook een categorie van ongeletterde religieuzen gevormd die zich aangetrokken voelde tot de bruidsmystiek. Daartoe behoorden ongetwijfeld vele nonnen, die tenminste nog de traditionele contemplatieve leefwijze praktiseerden. Maar er kwamen ook semi-religieuzen - tot welke categorie wellicht de lezers van handschrift H gerekend moeten worden - die zich aan dit typische kloosterideaal spiegelden. Het mystieke huwelijk tussen Christus en de ziel ging dus de weg van het 'gesunkenes Kulturgut'.

Deze nuchtere conclusie achteraf laat onverlet dat deze nieuwe publiekskringen zich vermoedelijk met grote geestdrift aan het mystieke huwelijk overgaven. Zoals de *Limburgse sermoenen* op tal van plaatsen demonstreren, verschafte het bijbelboek hun een taal waarmee kon worden gesproken over hun persoonlijke verhouding tot Christus, de mensgeworden God. De kleurrijke taal met zijn exotische beelden bood op tal van punten ruimte voor een vrije exegese in de oude allegorische traditie. Juist de meervoudige betekenis van dit op zich al mysterieuze bijbelboek moet een enorme aantrekkingskracht hebben gehad. Niettemin, veel van deze nieuwe Hoogliedlezers waren blijkbaar niet in staat om de bijbeltekst zelf te lezen. Zij waren daarvoor voornamelijk op predikers en andere geestelijke leidslieden aangewezen. In *Limburgse sermoenen* zoals Ls. 43 en Ls. 45 spelen deze geestelijken een spel met hun publiek. Via de omweg van het Hooglied spinnen zij een netwerk van betekenissen waarin een gemeenschappelijke spiritualiteit wordt uitgedrukt en bekrachtigd.

Misschien moet het spel met betekenissen dat in deze *Limburgse sermoenen* wordt gespeeld, worden begrepen vanuit wat Niklaus Largier als 'allegorische theologie' omschreven wil hebben. In een nog sterk verkennende studie probeert hij met name het literaire werk van de begijnenauteurs Hadewijch, Mechtild van Maagdenburg en Margaretha Porete op een noemer te brengen.[87.] Largier neemt de Visioenen van Hadewijch als voorbeeld, waarvan hij aanneemt dat ze werden geschreven voor een kleine groep van gelijkgestemde vrouwen, en laat zien hoe zich in een dergelijke kring een fascinerend spel met betekenissen kan hebben afgespeeld. Hadewijch bouwt haar Visioenen op met behulp van bijbelse metaforen en allegorieën, die voornamelijk aan het Hooglied en de Apocalyps ontleend zijn. Daarnaast zoekt zij vaak aanslui-

ting bij de liturgie, waarin in feite de heilsgeschiedenis van dag tot dag op rituele wijze wordt herbeleefd.[88] In haar Visioenen treedt Hadewijch zelf op als hoofdpersoon in het heilshistorische drama. Ze trekt zo de bruidsmystieke lezing van het Hooglied tot in zijn uiterste consequenties door. Largier vat de Visioenen op als een literaire manier om de spirituele betekenis van de liturgie concreet te maken. Ze vormen niet zozeer de weergave van wat Hadewijch met haar innerlijk oog gezien zou hebben, maar zijn bewust vormgegeven allegorieën, die voor de goede verstaanders, oftewel ingewijden, met enige moeite te ontsluieren zijn.[89]

Uiteraard is 'allegorische theologie' een modern concept dat achteraf op een historische situatie wordt gelegd waarin dat begrip niet gehanteerd werd. Maar het kan ons begrip van die historische situatie wel verdiepen. Het is mij niet helemaal duidelijk hoe Largier zich de werking van de allegorische theologie in de praktijk voorstelt. Wordt zij alleen door mystieke auteurs als Hadewijch of Mechtild van Maagdenburg beoefend, of kan men ook receptief deelnemen aan de 'allegorische theologie'? In dat geval zouden sommige van de *Limburgse sermoenen* aardig in dat perspectief passen, met *Dbuec van den gesteleken winkelre* als een van de meest aangewezen voorbeelden. Het is hier niet, zoals in de Visioenen, de auteur zelf in wie de heilsgeschiedenis gerealiseerd wordt. Maar de tekst van Ls. 43 is grotendeels in de mond van de 'heilige ziel' gelegd, die als ik-figuur een hoofdrol in de heilsgeschiedenis speelt. Zij treedt in het huwelijk met de Bruidegom. Deze heilige ziel fungeert als rolmodel voor de jonkvrouwen van Jeruzalem, de allegorische aanspreekvorm van de toehoorders van *Dbuec van den gesteleken winkelre.* Ook zij streven vereniging met de Bruidegom na. De aspiraties van de publiekskring van dit *Limburgse sermoen* lijken daarmee per saldo niet zoveel lager te liggen als die van Hadewijch en haar kring. En dat geldt ook voor de auteur van deze mystieke preek, die op creatieve wijze het principe van de allegorische bijbeluitleg op het Hooglied toepaste teneinde de spirituele identiteit van een groep van religieuze uitverkorenen te bevestigen.

3.5 *Memoria en meditatie*

Ls. 16 is een van de *Limburgse sermoenen* waarin uitvoerig op de betekenis van de prediking wordt ingegaan (zie § 3.2). De auteur probeert zijn toehoorders tot zelfredzaamheid op te voeden wanneer het om de voorziening van geestelijk voedsel gaat. Over de manier waarop zij met zijn woorden moeten omgaan, merkt deze prediker op:

> Alsogedan [= zodanige] gedagte sulde een igelike seleg mensche hebben, wat hi guts van Gode horde ende van dogeden, dat sulde hi behauden ont heme te staden quame. Ende alse heme dan enech vernoy [= smart] ogte verdrit tue quame, so sal hi gedencken ane die gude leringe ende ane Gots wort dat hi gehort heft, ende sal heme selver trosten ende helpen in sinen vernoye. Aldus suldi selver backen u broet ende en sult nit altoes ut loepen bidden nog ontlenen broet.[90.]

Het is duidelijk dat men zelfvoorzienend dient te zijn en niet van anderen afhankelijk. Maar wat wordt er precies met dat broodbakken bedoeld? De *Limburgse sermoenen* zijn geschreven voor een publiekskring met een monastieke leefwijze. Dat blijkt bijvoorbeeld uit Ls. 25, waarin twee soorten kloosterlingen worden onderscheiden: zij die werken en zij die contempleren. De levensvervulling van de laatste categorie wordt als volgt getypeerd:

> Die ander lide sin betekent bi Israel. Dassin die himelschouwere, die har herte ende hare begerde op werpen te Gode wert ende Gode ane sien in sinre gotliker schonheit, ende gaen vort tonser vrowen ende dor die negen chore der engele ende dorgaen also himelrike met hare innecheit.[91.]

We kunnen er rustig van uitgaan dat de *Limburgse sermoenen* met name voor deze ‘hemelschouwers’ werden opgetekend, in wier geestelijk leven de drieslag lezing en/of gebed-meditatie-contemplatie het fundament vormde. Het ‘bakken van geestelijk brood’ is een toespeling in alledaagse bewoordingen op deze voor het monastieke leven zo essentiële bezigheid.

In haar boek *The craft of thought* karakteriseert Mary Carruthers dit mentale proces, dat van gebed via meditatie naar contemplatie voert, als het ambacht van de middeleeuwse monnik.[92.] In de Middeleeuwen had de biddende stand de taak om de band met God, die door de zondeval fundamenteel was verstoord, te herstellen. Voor de individuele monnik betekende dat dat hij in zijn persoonlijk gebedsleven streefde naar contemplatie, dat wil zeggen dat hij in contact met God en het goddelijke wilde komen. Aan dergelijke momenten van gelukzaligheid ging doorgaans echter een lang proces van gebed en meditatie vooraf, waarin getracht werd om de gedachten op een bepaald aspect van de goddelijke waarheid te richten en dat zo diep mogelijk te doorgronden. Aangezien de menselijke geest van nature nogal springerig is en zich moeilijk lang op een ding kan richten, ontwikkelden de monniken allerlei technieken die hen hielpen om hun aandacht op het object van overdenking te vestigen en zich niet door wereldse zaken te laten afleiden.

Voor Bernard van Clairvaux was het simpelweg een vereiste dat een cisterciënzer monnik geheel op eigen kracht zijn geestelijke oefeningen kon inrichten. In zijn *Apologia* aan Willem van Saint-Thierry hekelt hij de luie medebroeders die zich voor hun meditaties verlaten op beelden van schilders, beeldhouwers en andere kunstenaars.[93.] Een vakbekwame monnik weet op ieder moment uit zijn geheugen geschikte stof op te diepen en die zelfstandig uit te spinnen tot een waardevolle geestelijke oefening die tot contemplatie leidt. Daarvoor heeft hij de hulpmiddelen van de *illitterati* niet nodig. Carruthers meent dat de bekende kritiek die Bernard had op de overdadige versiering van kerken en kloosters van zijn tijd verband houdt met zijn visie op de meditatie. Hij gaf de voorkeur aan zeer sober ingerichte kloosters en kerken, waar de monniken niet werden afgeleid door allerlei fysieke voorstellingen en beelden. Een kale omgeving leverde de beste condities om het eigen innerlijke contemplatieve leven gestalte te geven.[94.]

Uit wat Bernard in de *Apologia ad Guillelmum abbati* zegt, volgt al dat het voor een monnik bijna van levensbelang was om een goed voorzien geheugen te hebben. Hij moest altijd voldoende stof bij de hand hebben om steeds nieuwe meditaties op te kunnen zetten. *Memoria* en meditatie gaan dan ook hand in hand in het monastieke kloosterleven. Het begrip *memoria* heeft in de Middeleeuwen een dubbele lading, die de moderne lezer gemakkelijk kan ontgaan. Wij zijn geneigd om het uitsluitend in verband te brengen met het opslaan en terugvinden van informatie, met heuristiek dus. En inderdaad, middeleeuwse monniken waren op het gebied van memorisatie en mnemotechniek tot uitzonderlijke prestaties in staat, zoals Carruthers in een ander boek overtuigend heeft gedemonstreerd.[95.] Maar volgens de onder meer door Augustinus gehuldigde neoplatoonse opvatting is *memoria* ook het zielsvermogen dat in staat is om zich zijn goddelijke oorsprong te herinneren. Ook al is de band tussen God en mens verstoord, *memoria* maakt het mogelijk om die relatie in het hier en nu te herstellen.[96.] Deze tweevoudige functie van *memoria* komt in het contemplatieve leven van de middeleeuwse monnik volledig tot zijn recht. Diens geheugen vormt een ware schatkamer, waarin gedenkwaardige informatie over God en het goddelijke op zo'n manier is opgeslagen dat het op ieder moment kan worden teruggehaald als dat nodig is. En als hij mediteert, vernieuwt hij met behulp van het zielsvermogen *memoria* de band met zijn goddelijke oorsprong.

De stijl waarin Bernard zijn *Sermones super Cantica canticorum* heeft geschreven, lijkt in tegenspraak met zijn pleidooi voor soberheid. De abt van Clairvaux bedient zich immers ruimschoots van fraaie beelden (met veel goud en edelstenen) en brengt in zijn teksten een rijke ornamentiek aan. Deze kennelijke discrepantie wordt volgens Carruthers

opgeheven in de zesenveertigste preek, waar Bernard uiteenzet dat een biddende monnik inwendig voor zichzelf een *templum spiritualis* moet oprichten. Anders dan de zeer eenvoudig ontworpen cisterciënzerkloosters is deze inwendige tempel wel fraai vormgegeven en rijk gedecoreerd.[97.] De Hoogliedpreken van Bernard van Clairvaux werden geschreven met het oog op de *sancta memoria* en leveren als het ware bouwstenen voor geestelijke tempels aan. De fraaie vormgeving van de teksten herinnert aan de volmaaktheid van het goddelijke, wat het de monniken gemakkelijker maakte om hun gedachten daarbij te bepalen. Het eloquente, vaak ook speelse taalgebruik van Bernard heeft als bijbedoeling dat het de geest telkens weer prikkelt, zodat de aandacht opnieuw gericht kan worden. Een mooi en aansprekend beeld, een originele typering of een vergelijking doen steeds weer even een nieuw facet van de diamant oplichten, waardoor de geest attent blijft. De *Sermones super Cantica canticorum* boden de broeders uit Clairvaux inspirerende meditatiestof die ze in hun eigen gebedsleven konden toepassen.

Carruthers koos voor *The craft of thought* welbewust het jaar 1200 als eindpunt, waardoor ze zich uitsluitend hoefde te richten op een tamelijk beperkte categorie van Latijnse teksten die voortkomt uit een relatief gesloten en constante monastieke elitecultuur in de benedictijnse traditie.[98.] Na 1200 wijzigde het landschap van het geestelijk leven zich ingrijpend. Er ontstonden nieuwe orden, met nieuwe vormen van kloosterlijke spiritualiteit, waarin vrouwen een opmerkelijk groot aandeel kregen. Vooral als gevolg daarvan ging de volkstaal voor een deel de plaats van het Latijn innemen. En er ontstonden semi-religieuze bewegingen waaraan leken deelnamen, mannen zowel als vrouwen, die vaak op zijn minst ten dele op het aloude monastiek-contemplatieve ideaal geënt waren.[99.] Al met al betekende dat dat het ‘ambacht van het denken’ en de plaats die dat in het geestelijk leven innam, ingrijpend werden gewijzigd. Dat zich vanaf toen ook amateurs in plaats van *professionals* met het ambacht konden bemoeien, was daarbij niet de geringste verandering.

Dat er ook in kringen van de nieuwe religieuzen op de oude monastieke wijze gemediteerd werd, bewijst een passage uit de *Vita Julianae virginis.* Juliana van Cornillon - die gedurende haar leven verschillende religieuze leefwijzen praktiseerde, maar nooit non in de benedictijnse zin van het woord is geweest - las allerhande geschriften in het Frans en in het Latijn. Ze koesterde daarbij een bijzondere voorkeur voor de werken van Augustinus van Hippo en Bernard van Clairvaux.[100.] Voor haar private gebedsleven waren vooral de Hoogliedpreken van wezenlijk belang; ik geef de betreffende passage in de vertaling van Barbara Newman:

> Yet the writings of the most blessed Bernard seemed to her ablaze with fire and sweeter than honey and the honeycomb, so she read and embraced them with the most fervent devotion and honoured that saint with the privilege of a boundless love. Therefore she yielded her mind to his eloquence and learned by heart more than twenty sermons from the last part of his work on the Song of Songs, in which the blessed saint seemed to transcend human knowledge. These she committed firmly to memory. For what should Juliana have read and learned more willingly than the marriage song of Christ and the Church, the Word and the Soul?[101.]

Jammer genoeg weten we niet of de twintig *Sermones super Cantica canticorum* die Juliana memoriseerde, in het Latijn of in het Oudfrans waren geschreven. In haar tijd was de Franse vertaling van de Hoogliedpreken in de regio Luik in ieder geval wel beschikbaar (zie § 4.4).

Het lijdt geen twijfel dat ook de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* op een of andere wijze in verband staan met de omwentelingen in het geestelijk leven die in de dertiende eeuw plaatsvonden. We hebben ondertussen gezien dat ook voor de lezers van de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* contemplatie de kern van hun bestaan vormde. De auteur van Ls. 16 maakt hun duidelijk dat ze hun eigen brood moeten kunnen bakken, dat wil zeggen dat ze zich moeten kunnen troosten door uit hun geheugen woorden of beelden ter overdenking op te diepen. Een geheugen gevuld met goede gedachten zorgt dus voor geestelijke rust. Maar de eerste lezers van de *Limburgse sermoenen* konden daarvoor niet of in beperkte mate zelf de Schrift raadplegen, zoals de boekenallegorie uit Ls. 25 laat zien.[102.] Predikende zielzorgers die stof ter overweging leverden, waren voor hen van eminent belang. Het ligt dan ook tamelijk voor de hand om aan te nemen dat de *Limburgse sermoenen* een functie hebben gehad bij de meditatie van de toehoorders, die immers zelf niet of onvoldoende konden lezen. We nemen het *Dbuec wan den gesteleken winkelre* als leidraad voor een onderzoek naar deze kwestie, zonder daarbij de overige *Limburgse sermoenen* uit het oog te verliezen.

De grote monnik-leraar Hugo van Sint-Victor noemt in *De tribus maximis circumstantiis gestorum*, een traktaatje over de werking van het geheugen, drie systemen waarmee men informatie kan opslaan. Men kan te bewaren informatie relateren aan cijfers, aan plaatsen en aan gebeurtenissen.[103.] Vooral het eerstgenoemde mnemotechnische hulpmiddel treffen we in vrijwel alle *Limburgse sermoenen* aan. Van diverse teksten wordt de hoofdstructuur door een numerieke reeks bepaald. De titel van Ls. 30 bijvoorbeeld, *Dit sprict van X namen die ane onsen here sin*, geeft de inhoud van de tekst precies weer: aan de hand

van tien karakteristieke namen worden evenzovele eigenschappen van God gedemonstreerd. Enkele van de zeven passiepreken vertonen een vergelijkbare structuur en dragen ook gelijksoortige titels, zoals *Dits van VIII saken dar Got mensche ombe wart* (Ls. 32) of *Dits van V saken dar Jhesus Cristus ombe gemartelt wart* (Ls. 34). In dit verband mag natuurlijk ook *Det sin seven manieren van minnen* (Ls. 42) niet worden vergeten. In tal van andere teksten vormen numerieke reeksen belangrijke dragende elementen. Zo bevat Ls. 20 een reeks van acht nonnendeugden waarvan de beginletters het woord *MULIERES* vormen, geeft Ls. 28 twaalf aspecten van Gods almacht en levert *Dit leert ons negenrehande minne* (Ls. 41) niet alleen een reeks van negen manieren van minne, maar ook een serie van zeven hellepijnen. Numerieke reeksen behoren dus tot de belangrijkste constituerende elementen in de *Limburgse sermoenen.*

Ook al wordt de hoofdstructuur er niet door bepaald, in de preek over de geestelijke wijnkelder wordt volop gebruik gemaakt van getallenreeksen. Alleen in deze tekst al zijn tientallen reeksen aanwijsbaar, zoals zes attributen van het koningschap, vier dranken, drie (vier) dienaressen, drie vormen van *gracie*, vijf lactuariën enzovoort. Het opstellen van dergelijke rijtjes vloeit voort uit de allegoriserende methode, waarbij van bepaalde concreta steeds een aantal eigenschappen wordt toegelicht: de koning heeft zes attributen, hij is gekroond met drie kronen, iedere kroon is bezet met vier edelstenen, enzovoort. Op deze manier kan ingewikkelde en abstracte theologische informatie op een overzichtelijke en systematische wijze worden gepresenteerd. Dat was ongetwijfeld van groot nut voor degene die deze preek maakte en uitsprak, maar evenzeer voor degene die de inhoud ervan moest zien te verwerken. De numerieke reeksen vervulden hierbij ongetwijfeld ook een mnemotechnische rol.[104.]

Bij de retorische en stilistische eenheid die de tekst onmiskenbaar vormt, valt bij *Dbuec van den gesteleken winkelre* toch ook de modulaire opbouw in het oog. De tekst is in drie hoofdblokken te verdelen, namelijk de zes eigenschappen van Gods koningschap, de vier dranken die in zijn wijnkelder worden geschonken en de vijf medicijnen die de Bruidegom verschaft bij de eenwording. Deze blokken vallen allemaal weer in kleinere eenheden uiteen. De passages over ieder van de vier dranken zijn uiteenzettingen op zich, en ook daarbinnen zijn weer eenheden te onderscheiden, zoals bijvoorbeeld de acht specerijen die de vierde drank zoeten en die verwijzen naar de passie van Christus. Al die modules kunnen op zichzelf de basis vormen voor een meditatieve overweging. Zo beschouwd is *Dbuec van den gesteleken winkelre* niet alleen een beschrijving van de ontmoeting in de mystieke wijnkelder, maar tevens een voorraadkelder met stof voor een scala aan meditatieve oefe-

ningen, bijvoorbeeld over Gods koningschap, het lijden van Christus of de mystieke ontmoeting.

Het rijke taalgebruik van Bernard van Clairvaux in de *Sermones super Cantica canticorcun*, dat tot nadere overweging uitnodigt, lijkt tot op zekere hoogte een parallel te vinden in de *Limburgse sermoenen.* De auteur van *Dbuec van den gesteleken winkelre* maakt veelvuldig gebruik van de combinatie van een concreet beeld met een abstractum, zoals bijvoorbeeld de koninklijke munt met de menselijke ziel of de vijf lactuariën met de mystieke genietingen. De *Limburgse sermoenen* zijn doorspekt met dit soort vaak traditionele verbindingen, zoals het viooltje van de ootmoed, de lelie van de kuisheid, de roos van de passie, het wit van Jezus' kuisheid, het rood van zijn passie enzovoort. Door middel van sterke, visuele beelden worden associaties opgeroepen met moeilijker te onthouden abstracte inhouden, zoals de implicaties van kloosterdeugden of bepaalde specifieke theologische kennis. Via het beeld kon deze informatie gemakkelijk in het geheugen worden opgeslagen, en door aan het beeld te denken, kwam de abstracte inhoud weer beschikbaar. De vigerende vaste verbindingen hielpen uiteraard ook om de kernpunten van de spiritualiteit van de eigen ‘textual community’ steeds opnieuw in herinnering te roepen.

De *Limburgse sermoenen* bevatten dus allerlei vormelementen die van betekenis lijken te zijn voor memorisatie en meditatie. Uit het feit dat Juliana van Cornillon enkele tientallen Hoogliedpreken van Bernard van Clairvaux memoriseerde om over de diepe wijsheid van het Hooglied te kunnen nadenken, blijkt dat preken zeker voor dat doel konden dienen. Of de *Limburgse sermoenen* werkelijk zijn gebruikt voor meditatieve overwegingen, laat zich moeilijk vaststellen. We weten nauwelijks iets over de praktische leefomstandigheden van de primaire publiekskring van deze preken. Evenmin is er veel bekend over de manier waarop *illitterati* als kloosterzusters, kluizenaressen, begijnen en begarden hun meditatieve leven inrichtten. Dat het huzarenstukje van Juliana van Cornillon in haar *vita* vermeld wordt, duidt er misschien vooral op hoe uitzonderlijk haar geval was. Waar Carruthers voor *The craft of thought* kan terugvallen op een bibliotheek van geschriften van monniken-geleerden over de meditatie, zijn we bij deze ongeletterden aangewezen op wat er toevallig over hun innerlijk geestelijk leven is opgetekend.

Een van de bronnen die wel een tipje van de sluier oplichten, is de *Vita Beatricis*. Weliswaar is ook deze levensbeschrijving door een mannelijke geestelijke geschreven, maar de basis ervoor wordt gevormd door autobiografisch materiaal van Beatrijs van Nazareth zelf.[105.] Daartussen moeten zich vrij uitvoerige notities over haar meditaties hebben bevonden. Het lijkt er zelfs op dat Beatrijs' auteurschap zijn basis vond in de aantekeningen die zij maakte naar aanleiding van haar geestelijke oefe-

ningen. Volgens de *Vita Beatricis* ontdekte zij al aan het begin van haar kloostercarrière - ze trad vermoedelijk in 1215 in - het nut van het maken van notities als ze bad en mediteerde. Wanneer ze door tijdgebrek niet in staat was een oefening af te maken, schreef ze de onafgemaakte thema's op, waardoor ze niet het gevaar liep onderwerpen die nog nadere overweging verdienden, te vergeten.[106.]

In de kapittels van de *Vita Beatricis* die op deze anekdote volgen, wordt dieper op de inhoud van een aantal van Beatrijs' geestelijke oefeningen ingegaan. Het gaat hier om min of meer uitgewerkte meditatie-oefeningen en we mogen wel aannemen dat ze van de hand van Beatrijs van Nazareth zelf zijn. (Van Mierlo meende zelfs achter deze Latijnse schetsen verloren gegane Middelnederlandse originelen in de trant van *Van seven manieren van minnen* te moeten zoeken.[107.]) In de *Vita Beatricis* kregen deze oefeningen de volgende titels mee: 'Twee cellen in het hart' (cap. 101-103), 'Vijf spiegels van het hart' (cap. 105-110), 'Het geestelijk klooster' (cap. 111-115), 'Twee wachters van het hart' (cap. 116-117) en 'De vruchtbare tuin van het hart' (cap. 118-119). De titels van deze oefeningen doen op zichzelf al denken aan de titels van sommige *Limburgse sermoenen.* Het praktizeren van dergelijke oefeningen was overigens allesbehalve origineel. Allegorische meditatieschema's als die uit de *Vita Beatricis* behoorden tot het standaardprogramma van de cisterciënzer orde en Beatrijs zal zich daar ongetwijfeld op hebben geïnspireerd.[108.]

We staan wat uitvoeriger stil bij de oefening over het klooster van de ziel. Beatrijs probeerde, zo stelt de *vita*, haar geestelijke lauwheid te verdrijven door zich een klooster voor te stellen waarin God zelf de abt was. Gepersonifieerde deugden bekleedden er de ambten. Als abdis trad het verstand op, als subpriorin de prudentie, als provisiemeesteres de naastenliefde en het toezicht over de refter was aan soberheid en geduld toevertrouwd, enzovoort.[109.] De inrichting van dit zieleklooster lijkt op dat van heer Selfart uit Ls. 44, met dien verstande dat de invalshoek daar satirisch is en bij Beatrijs niet. In de tijd van Beatrijs waren er verschillende kloosterallegorieën in omloop, waarvan het *Claustrun animae* van Hugo van Fouilly wel de belangrijkste was (zie § 2.9). Hugo allegoriseert echter niet zozeer de ambtsdragers als wel het kloostergebouw en de kloostergebruiken. In *Introduxit me rex in cellam vinariam* van Johannes van Sint-Johannes in Vineis (zie § 2.9), dat op het *Claustrum animae* is gebaseerd, worden in het kader van een allegorie op de kapittelzaal de belangrijke kloosterambten verbonden met de vermogens van de ziel: *In hoc capitulo intellectus est abbas, ratio prior, fervor religionis subprior.*[110.] In een verwant traktaatje waarin kloostertermen met kloosterdeugden worden verbonden, wordt blijkens de openingszin *In claustro animae deus debet esse abbas* God als abt opgevoerd.[111.] Dat

doet meer denken aan de oefening uit de *Vita Beatricis*, maar de uitwerking van het kloosterbeeld neemt bij Beatrijs toch een eigen wending. Vermoedelijk kende Beatrijs het beeld van het zielekloosterbeeld uit de literatuur of uit de orale traditie, maar toen zij er in haar eigen meditatieve leven mee aan de slag ging, gaf zij een eigen draai aan dit bekende motief.

Ook Beatrijs gold vanuit het oogpunt van de clerus als een *illitterata*, maar dat betekent niet dat ze direct model kan staan voor alle ongeletterde (semi-)religieuzen. Ze moet bovengemiddeld intelligent en navenant geleerd zijn geweest. Volgens de *Vita Beatricis* las zij bijvoorbeeld boeken over de Drieëenheid (wellicht Augustinus' *De trinitate*), en we moeten aannemen dat ze dat in het Latijn deed.[112] Beatrijs van Nazareth was, zomin als Juliana van Cornillon, geen gemiddelde religieuze zuster uit de dertiende eeuw. Daarvoor lag haar intellectuele niveau te hoog, was haar literaire vaardigheid te ongewoon en was haar innerlijk geestelijk leven te uitzonderlijk. Toch maken de hoofdstukken over haar meditaties in de *Vita Beatricis* niet de indruk heel hooggegrepen te zijn.[113] Volgens haar hagiograaf had Beatrijs een voorkeur voor concrete beelden, zoals de wachters van het hart, die dienen als vertrekpunt voor haar geestelijke exercities. Op basis daarvan bouwt zij al associërend een oefening op waarin enerzijds bepaalde theologische overdenkingen worden ondergebracht en anderzijds de daaruit voortvloeiende richtlijnen voor een verdere zuivering van de ziel. Zo zal het in de praktijk meestal zijn gegaan met individuele geestelijke oefeningen van religieuze zusters: men ontleende een bruikbaar beeld aan de traditie en ontwikkelde op basis daarvan eigen meditaties. Het bijzondere van het geval van Beatrijs van Nazareth is niet zozeer de inhoud van haar oefeningen, als wel het feit dat we van een aantal ervan een schriftelijke neerslag bezitten.

Welbeschouwd verschillen de meditatieve oefeningen van Beatrijs niet zo heel veel van (sommige modules uit) dertiende-eeuwse preken. Ook in de *Limburgse sermoenen* worden allegorisch geduide beelden gebruikt als dragers van theologische informatie en verstrekkers van morele instructie. Ontdaan van de typerende predikationaliteitskenmerken zoals directe rede, het aanspreken van het publiek en het aanhalen van autoriteiten zien de *Limburgse sermoenen* er min of meer net zo uit als Beatrijs' meditatie-oefeningen. In zekere zin vormen meditatie en kloosterpreek dus twee zijden van dezelfde medaille. De vergelijking tussen de *Limburgse sermoenen* en de oefeningen van Beatrijs van Nazareth levert overigens ook interessante punten van verschil op. Beatrijs stond bekend als een mystica die in haar innerlijk leven de hoogste toppen van contemplatie bereikte. Ook al zijn de van haar beschreven oefeningen uit de *Vita Beatricis* vrij traditioneel en weinig opzienbarend,

we weten ook dat ze in haar meditaties het wezen van de Drieëenheid trachtte te doorgronden. Van de eerste lezers van de *Limburgse sermoenen* krijgen we vooral de indruk dat ze sterk gefixeerd waren op het mystieke huwelijk. De beide aan het Hooglied ontleende beeldcomplexen van de minneboomgaard en de wijnkelder vormden voor hen veruit de belangrijkste generatoren van meditatieve overwegingen. Het is maar de vraag of de Middelhoogduitse auteur van Ls. 16 dat bedoelde toen hij de toehoorders van zijn *Sankt Georgener Predigt* aanzette tot het maken en het eten van zelfgebakken brood.

3.6 *Rijm, proza en rijmproza*

Net als alle andere *Limburgse sermoenen* is *Dbuec van den gesteleken winkelre* een zuivere prozatekst. Op zichzelf is dat een vrijwel loze constatering, aangezien in middeleeuwse preken vrijwel zonder uitzondering de prozavorm gehanteerd wordt. Er bestaan weliswaar berijmde preken - zo is er van een zeer populaire preek over de heilige mis van Berthold van Regensburg ook een rijmversie bekend - maar dat zijn uitzonderingen.[114.] Vaak zijn berijmde preken in de eerste plaats doelbewuste pogingen om de liturgische kanselrede te parodiëren, zoals dat in de Oudfranse 'sermons joyeux' of de Middelnederlandse spotsermoenen gebeurt.[115.] Proza is dus de gangbare vorm voor een preek, en dat geldt voor zowel het Latijn als de volkstalen. Maar al is het proza van de *Limburgse sermoenen* vanuit het oogpunt van de christelijke prekenliteratuur dan geen bijzonderheid, voor de Middelnederlandse letterkunde is het dat wel. In de dertiende eeuw stelde het gepaard rijmende vers daar namelijk nog overal de norm, zoals het ontzagwekkende oeuvre van de vader van de Dietse dichters laat zien. Jacob van Maerlant schreef voorzover bekend geen letter proza. De *Limburgse sermoenen* vormen daarom, samen met een handjevol andere teksten, vanuit het perspectief van de Nederlandse literatuurgeschiedenis toch een dertiende-eeuwse noviteit. Intrigerend genoeg bevatten sommige *Sankt Georgener Predigten* en *Limburgse sermoenen* hier en daar ook kleine stukjes rijmende tekst. Dat alles is reden genoeg om wat uitvoeriger stil te staan bij de prozavorm van de *Limburgse sermoenen.*

De Middelnederlandse literatuur begint zich, na het tamelijk op zichzelf staande geval van Hendrik van Veldeke, eerst in de dertiende eeuw goed te ontwikkelen. Dat is aanzienlijk later dan in het Frans, het Duits of het Engels. Niettemin, er ontstonden in dit tijdvak onder meer Karelromans, Arthurromans, oriëntaalse romans, dierdichten, kronieken en natuurkundige teksten, die opmerkelijk vaak op Franse voorbeelden teruggrijpen. Maar waar in de Oudfranse romanliteratuur al

vanaf het begin van de dertiende eeuw het gepaard rijmende vers door proza wordt vervangen - men was daar geneigd om de gebonden vorm met onwaarachtigheid te verbinden - vindt die overgang in het Middelnederlands veel later plaats. De befaamde *Lanselot-en prose* wordt in de dertiende eeuw liefst driemaal in het Nederlands vertaald, waarvan tweemaal in verzen![116.] Maerlant vertaalde in dit tijdsgewricht de twee grote Latijnse proza-encyclopedieën van Vincent van Beauvais en Thomas van Cantimpré, op rijm.

Vanaf het begin van de veertiende eeuw gebeurt het nogal eens dat er vers- en prozaversies van dezelfde tekst naast elkaar figureren. Orlanda Lie heeft zich uitvoerig met dit verschijnsel beziggehouden, waarbij zij zich voornamelijk concentreerde op de epiek en de artesliteratuur.[117.] Volgens haar houdt de keuze voor rijm of proza in de Middelnederlandse letterkunde verband met verschillende receptiefuncties. In beginsel zijn berijmingen bedoeld om te worden voorgelezen aan een ongeletterd publiek, dat door een als instructor optredende verteller wordt ingewijd. Proza is de vorm waarvan de geschoolde wereld van de clerici zich traditioneel bediende; Middelnederlands proza veronderstelt daarom een geschoold publiek, dat de tekst zelfstandig kon lezen.[118.] In de dertiende eeuw is vrijwel de gehele profane Middelnederlandse literatuur nog in rijmende verzen gesteld, kennelijk met het oog op een auditieve receptie door ongeletterden. Het spaarzame proza circuleerde vrijwel uitsluitend in religieuze milieus. In de loop van de veertiende eeuw krijgt het proza vooral voet aan de grond in geestelijke en 'wetenschappelijke' geschriften, enerzijds omdat de Latijnse bronnen ook in proza gesteld zijn en anderzijds omdat men meende dat de boodschap in proza adequater geformuleerd kon worden.[119.] De dertiende-eeuwse *Limburgse sermoenen* onttrekken zich tot op zekere hoogte aan dit schema, tenminste, als handschrift H eerder een voorlees- dan een leeshandschrift is geweest. We dienen dan immers te rekenen met een ongeschoold publiek dat niettemin in staat was om het lastiger proza auditief te verwerken. Dit geldt overigens voor het hele middeleeuwse prekengenre: niet alleen volkstalige kloosterpreken, maar ook lekenpreken, gericht op analfabeten, werden normaal gesproken niet berijmd.

Gewapend met deze basiskennis proberen we nu vast te stellen wie de lezers van het Middelnederlandse geestelijk proza van de dertiende eeuw waren. Er speelt zich in de tweede helft van die eeuw een interessant debat af in de berijmingen van Latijnse proza-heiligenlevens die toen op vrij grote schaal werden gemaakt. In maar liefst drie van deze teksten - het Kopenhaagse *Leven van Lutgart* van Willem van Affligem, *Sinte Franciscus leven* van Jacob van Maerlant en het anonieme *Vanden levene ons heren* - nemen de auteurs in scherpe bewoordingen

afstand van de ridderverhalen die overal worden verteld. In de proloog van boek II van het *Leven van Lutgart* vraagt Willem zich af

> Warumme si so gerne lesen
> Van oude sagen dat gedichte,
> Ende oc geloeven also lichte
> Din logeneren die se tellen.[120.]

In plaats van de gefantaseerde verhalen die zijn publiek zo op prijs stelt, vertelt Willem de levensgeschiedenis van iemand die werkelijk heeft bestaan en die bovendien een levenswijze had die tot voorbeeld strekte. Het min of meer tegelijkertijd ontstaan van deze *vitae* past in een soort van beschavings-, of misschien liever kersteningsoffensief dat zich in de dertiende eeuw manifesteerde.[121.] In de hier beschreven berijmde *vitae* worden epische helden als Karel de Grote en Roeland als het ware vervangen door christelijke tegenhangers. Maar hoe krachtig Willem en de zijnen de ongeloofwaardigheid van de ependichters ook kritiseren, ze blijven de door hen gehanteerde rijmvorm gewoon gebruiken, hoewel die door tijdgenoten met onwaarachtigheid werd geassocieerd. Dat was vermoedelijk een noodzakelijke knieval naar een publiek dat gewend was om rijmteksten aan te horen.

Alle drie de genoemde teksten zijn tot op zekere hoogte met een kloosterlijke context te verbinden. Over *Vanden levene ons heren* weten we niet veel meer dan dat de oudste tekstgetuige daarvan is opgenomen in de Enaamse codex, ook bekend als het Oudenaardse rijmboek.[122.] Twee van de - eveneens berijmde - heiligenlevens die in dat handschrift waren opgenomen, werden geschreven door een monnik van de benedictijnenabdij Ename. Wie de opdrachtgever voor het Oudenaardse rijmboek was, is niet bekend. *Sinte Franciscus leven* is een vertaling van de *Legenda major* van Bonaventura, die Jacob van Maerlant maakte in opdracht van de minderbroeders uit Utrecht. Het is mogelijk dat de Utrechtse franciscanen de vertaling voor eigen gebruik bestelden, maar het ligt meer voor de hand dat *Sinte Franciscus leven* voor pastorale doeleinden werd ingezet. Eventueel kan de tekst ook een rol hebben gespeeld bij de opleiding van novicen.[123.] De functie van de Kopenhaagse *Lutgart*, die in de benedictijnenabdij van Affligem thuishoort, is volgens Erwin Mantingh in zijn monografie over tekst en auteur meervoudig. De *Lutgart* bevat zowel een laag die op de monniken van Affligem is gericht als een laag die (ongeletterde) personen van buiten de abdij moest aanspreken. Vermoedelijk werd de tekst aan hen voorgelezen in de gastenverblijven van Affligem.[124.]

De hier besproken *vitae* ontstonden dus alledrie binnen een monastieke context, maar we hebben voor alledrie (ook) te rekenen met een

niet-monastiek publiek, hetgeen de toepassing van gepaard rijmende verzen begrijpelijk maakt. Het proza van de *Limburgse sermoenen* zou dan verklaarbaar zijn omdat deze teksten zich richtten op mensen met een kloosterlijke leefwijze, ook al waren ze dan ongeletterd. Maar de historische situatie is gecompliceerder, want er ontstonden in de tweede helft van de dertiende eeuw ook berijmde heiligenlevens waarvan vaststaat dat ze voor vrouwelijke religieuzen waren bedoeld. De verder onbekende minderbroeder Geraert berijmde toen twee Latijnse heiligenlevens van Thomas van Cantimpré, namelijk de *Vita Lutgardis* en de *Vita beatae Christinae mirabilis*. Gerards *Lenen van Lutgart* en *Leven van Kerstine* zijn overgeleverd in een - in de negentiende eeuw helaas tot bladwijzers verknipt - laat-dertiende-eeuws handschrift, waarvan de resten nu in Amsterdam worden bewaard.[125.] Uit diverse verwijzingen in de Amsterdamse *Lutgart* blijkt dat deze tekst bedoeld was voor de benedictinessen van Mielen, het klooster in de buurt van Sint-Truiden waar Lutgart haar kloostercarrière begon. Het *Leven van Kerstirae* - Christina de Wonderbare bracht ook enkele jaren in Mielen door - werd geschreven in opdracht van Femine van Hoye, een benedictines van Mielen. Hoewel Mielen een vrouwenklooster van naam en faam was, waren de benedictinessen kennelijk niet in staat om de Latijnse *vitae* van Thomas goed te begrijpen. Broeder Geraert had het zich nu gemakkelijk kunnen maken door het Latijnse proza in Middelnederlands proza om te zetten, maar dat deed hij niet. Vermoedelijk was voor hem het genre van de epische vertelling in de volkstaal organisch verbonden met de gepaard rijmende versvorm, ook al schreef hij voor een publiek dat niet geheel ongeschoold was.

Nemen we het overgeleverde bestand aan dertiende-eeuws Middelnederlands proza in ogenschouw, dan is er slechts een specimen dat niet tot de geestelijke letterkunde gerekend kan worden. Het *Nederrijns moraalboek* (hs. Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, IV 369) bevat drie teksten, die tot een min of meer samenhangend boek zijn samengevoegd: het *Moralium dogma* van Willem van Conches, een spreukenverzameling en het *Bestiaire d'amour* van Richard de Fournival.[126.] Alledrie vormen ze vertalingen van Oudfranse prozateksten die uit de noordelijke regionen van het Franse taalgebied stammen. Men vermoedt dat het rijk geïllumineerde handschrift uit Hannover voor een adellijke bezitter werd gemaakt, wellicht graaf Reinald I van Gelre en Zutphen (1271-1326).[127.] Bij een dergelijk niet-intellectueel publiek zouden we misschien eerder rijm verwachten, maar toch heeft men het hier niet nodig geacht het oorspronkelijke proza te berijmen. Waarschijnlijk was de betogende vorm van de drie Oudfranse teksten de belangrijkste reden daarvoor. Een verhalende tekst zou - getuige het voorbeeld van het *Leven van Kerstine* - vermoedelijk op rijm zijn gezet. Wellicht werden de talrijke en

fraaie afbeeldingen in dit handschrift deels ter compensatie aangebracht. De proloog van het *Nederrijns moraalboek*, eigenlijk de proloog van het *Bestiaire d'amour*, benadrukt in ieder geval dat woord en beeld een gelijkwaardige functie als betekenisdrager hebben.[128.]

Het omvangrijkste corpus van Middelnederlands geestelijk proza uit de dertiende eeuw wordt gevormd door de *Limburgse sermoenen.* Ook de Middelnederlandse vertaling van het *Boec der minnen* behoort tot deze categorie, aangezien het Haagse handschrift met die tekst nog uit de dertiende eeuw dateert. Het *Boec der minnen* is duidelijk toegespitst op geestelijk levende vrouwen met een contemplatieve leefwijze. Verder zijn er de prozawerken van Hadewijch, namelijk haar Brieven en haar Visioenen. Algemeen wordt aangenomen dat haar oeuvre in het midden van de dertiende eeuw gedateerd moet worden, maar de oudste handschriften stammen pas uit het tweede kwart van de veertiende eeuw (zie § 4.2). Beatrijs van Nazareth moet tamelijk uitvoerige autobiografische geschriften hebben nagelaten, die de basis vormden voor de *Vita Beatricis.* Van het oorspronkelijke materiaal is echter niets meer over - tenzij *Van seven manieren van minnen*, waarvan een Latijnse bewerking in de *Vita Beatricis* is opgenomen, inderdaad van haar hand is. In alle vier gevallen gaat het om teksten en tekstverzamelingen van mystieke signatuur die door of voor religieuze vrouwen werden geschreven - met handschrift H als enige uitzondering.

Nog nauwelijks onderkend is verder het belang van de Middelnederlandse (gedeeltelijke) bijbelvertalingen. Dankzij een nauwgezet onderzoek van bewaard gebleven handschriftfragmenten heeft Erik Kwakkel kunnen uitmaken dat alle vier de typen evangelievertalingen (in proza) die hij onderscheidt - harmonie, integrale vertaling, perikopen en vertalingen met de glos - tot in de dertiende eeuw terug te voeren zijn.[129.] Pièce de résistance is natuurlijk het *Luikse Leven van Jezus*, dat is overgeleverd in een handschrift van circa 1275.[130.] Deze Middelnederlandse evangeliënharmonie houdt verband met een reeds bestaande, maar niet overgeleverde volledige vertaling van de vier evangeliën. De meningen over de toepassing van deze fraaie tekst verschillen. C.C. de Bruin plaatste het *Luikse Leven van Jezus* in de context van een opbloeiende mystiek-literaire cultuur waarbij ook leken betrokken waren en waar een natuurlijke behoefte ontstond aan vertalingen van de Heilige Schrift.[131.] Geert Warnar verdedigde de opvatting dat het diatessaron een rol vervulde in het onderwijs op stadsscholen, in een clericaal milieu dus.[132.] Theo Coun daarentegen verdedigt nu de stelling dat het *Luikse Leven van Jezus* een rol vervulde in de liturgie, vermoedelijk in de kapel van de Sint-Jansparochie te Sint-Truiden.[133.] Over het publiek van de andere vroege Middelnederlandse evangelievertalingen kan vanwege de fragmentarische overlevering nauwelijks iets naders worden gezegd.

Vindt de overgang van rijm naar proza in de wereldlijke Middelnederlandse letterkunde overwegend in de veertiende eeuw plaats, en dan nog schoorvoetend, in de geestelijke literatuur krijgt het proza veel eerder voet aan de grond. Afgezien van de berijmde heiligenlevens, die ook eerder tot de verhalende literatuur gerekend moeten worden, wordt de voorhoede van de Middelnederlandse geestelijke literatuur meteen gevormd door prozawerken. De enige serieuze uitzondering daarop is het *Nederrijns moraalboek.* De lezers dan wel toehoorders van het vroege geestelijke proza in het Middelnederlands moeten wel bijzonder gemotiveerd zijn geweest. Het gaat om materiaal van een behoorlijk, vaak zelfs hoog intellectueel niveau. Het laat zich niettemin aanzien dat in ieder geval een gedeelte van het beoogde publiek niet eens zelfstandig kon lezen. Het moest dit moeilijke proza dus op het gehoor recipiëren. Dit publiek bestond in beginsel niet uit clerici of monniken, want voor hen lag de wereld van het Latijnse geestelijk proza gewoon open. We dienen te zoeken in kringen die dicht bij de geestelijkheid aanleunden, maar waar weinig of geen mogelijkheden bestonden om Latijn te leren en theologie te studeren. We komen dan uit bij nonnen, geestelijke zusters, begijnen, begarden, lekenbroeders en dergelijke. Al weten we niet precies voor wie de *Limburgse sermoenen* en het *Boec der minnen* werden geschreven, de primaire publiekskring voor beide werken moet in deze categorie worden gezocht. Het waren dus voornamelijk vrouwen die, hoewel ze als *illitterati* golden, als eersten bereid waren om het technischer en abstracter, maar ook veel adequatere proza te veroveren. Zij waren ook bijna genoodzaakt tot het maken van een sprong als ze inderdaad aansluiting wilden vinden bij de christelijke literaire traditie, die immers door de prozavorm gedomineerd wordt. Dat er nu geestelijk proza in de eigen taal beschikbaar kwam, was feitelijk al een flinke tegemoetkoming. Maar het moet velen grote moeite hebben gekost om dit nieuwe Middelnederlandse proza te lezen of zelfs aan te horen. De grondslag voor het maken van deze intellectuele stap lag ongetwijfeld in hetzelfde vlak als de krachten die de religieuze hervormingsbeweging van de dertiende eeuw vorm gaven.

Ook al wordt het aanzicht van de geestelijke literatuur in het Middelnederlands vanaf het begin bepaald door proza, dat betekent niet dat gebonden vormen er van geen betekenis waren. De veertiende-eeuwse corpusoverlevering van de werken van Hadewijch toont dat al aan; daar staan immers het proza van Visioenen en Brieven en de gebonden vormen van Strofische gedichten en Mengeldichten naast elkaar. En ook in de kringen waar de *Limburgse sermoenen* werden gelezen, werden andere vormen dan proza gewaardeerd, zoals de latere opname (omstreeks 1330) van het *Maastrichtse passiespel* in handschrift H laat

zien. In deze dramatische tekst op rijm wordt, door middel van een geïntegreerde virelai-ballade van Maria Magdalena, zelfs gespeeld met de vormen van de hoofse lyrische traditie.

De wortels van het *Maastrichtse passiespel* liggen in het Ripuarische taalgebied, een gebied dat in de tweede helft van de dertiende eeuw ook een drietal geestelijke teksten heeft opgeleverd die qua sfeer en intentie dicht bij de *Limburgse sermoenen* staan. Van die teksten is vooral het *Rheinische Marienlob* met veel aandacht voor de vorm geschreven. Gepaard rijmende verzen vormen de basis, maar er wordt volop gevarieerd met rijmschema's en metrum, vooral in het omvangrijke gedeelte van de tekst dat in de editie als 'Marienklage' wordt aangeduid.[134.] Dat deze fraaie tekst voor vrouwen is geschreven, blijkt uit tal van verwijzingen. Maar in dit specifieke geval moet de keuze voor rijm misschien niet in eerste instantie met het opleidingsniveau van het publiek worden verbonden. De lof van Maria is bij uitstek het thema dat middeleeuwse dichters - en later ook de rederijkers - ertoe aanzette om in literair opzicht alles uit de kast te halen. Dat leidde in veel gevallen tot een uitbundig panorama aan vormvariaties (of, zo men wil, gekunsteldheid). Een veelzijdig en productief auteur als Maerlant bijvoorbeeld bereikt in kunstzinnig opzicht zijn hoogste niveau als hij de hemelkoningin bezingt.[135.]

Iemand die voor de overgang van rijm naar proza wel zeer relevant is, is de Nederrijnse auteur van *Die Lilie* en het *Buch der Minne. Die Lilie* is onbetwist het oudere werk, want in het *Buch der Minne* wordt expliciet naar die tekst verwezen (zie § 1.4). De auteur begon zijn lelie-allegorie in proza (dat wel doorschoten is met korte rijmende passages), maar besloot kennelijk al na enkele folia op het traditionele gepaard rijmende vers over te gaan. Er is zo te zien geen inhoudelijke grond voor die overstap, die in deze passage wordt gemaakt:

> Bit der warheide, dat is Jhesus Christus, in mach niman bliven, wan de warehtich is. Die lugene hat ein unseliche dochter, die heizet smeichen. Dit is den richen inde den geweldigen luden vile, inde alze heimelich. Si lovet ire bosheit ove si intschuldiget si, inde salvet dat herce der sundere bit [= met] der dotlicher salven irer durrer bladere, dat is irer ingelicher worde. We inde ever, we den smecheren, die de bosheit gut heizen inde dat ungereht alse dat rehte lovent! Den niet ingenuget ires selves unselicheit, si in machen och ander lude unselich. Si blendent die ougen der amer sundere,
> dat si van ire sunden niet in mugen gekeren,
> alse si lovent die bosheit,
> die ane zuivel zů der hellen geit.
> Dar umbe muzen si zueireldige pine haven,
> vur sich selven, inde wr ander lude missedat.[136.]

Direct op deze passage volgt een nieuw kapittel met als titel *Al hie sprich van den spotteren*, dat helemaal in rijmende verzen geschreven is, zoals de rest van *Die Lilie.* Het lijkt erop dat we in *Die Lilie* (dat enkelvoudig is overgeleverd) een auteur aan het werk zien die met enige overmoed aan een nieuwe vorm is begonnen, maar al spoedig op zijn schreden terugkeerde. Vreesde hij dat zijn lezers deze nieuwe stijl niet aan zouden kunnen of voelde hij zichzelf ongemakkelijk bij het schrijven van geestelijk proza in de volkstaal? In het latere werkstuk van deze zelfde auteur, het *Buch der Minne*, wordt de prozavorm - met enige onderbrekingen; zie hierna - het hele werk door volgehouden, alsof hij nu voldoende moed verzameld had. De auteur van *Die Lilie* en *Buch der Minne* bevindt zich kennelijk op een breekpunt in de ontwikkeling van de geestelijke letterkunde in de volkstaal. Dat hij afkomstig is uit het Nederrijngebied, in cultureel opzicht traditioneel een belangrijke overgangszone, zou daarbij een rol kunnen hebben gespeeld.

Zowel in het eerste deel van *Die Lilie* als in het *Buch der Minne* worden met enige regelmaat korte rijmende passages ingelast. Ook de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* zijn niet helemaal in proza geschreven. In beide prekencorpora komen kleine berijmde fragmentjes voor of tekstgedeelten die andere formele kenmerken vertonen die normaal gesproken in prozateksten niet onmiddellijk thuishoren (zoals bijvoorbeeld assonanties en enumeraties). Dergelijke stilistische verschijnselen worden in de Duitse wetenschappelijke traditie doorgaans aangeduid met de overkoepelende term ‘Reimprosa’.[137.] In de ‘cisterciënzer’ literatuur van de dertiende eeuw blijkt de aanwezigheid van rijmproza, in een scala van vormen, een constante factor.[138.] Een mooi, niet-rijmend voorbeeld uit de *Sankt Georgener Predigten* biedt een passage uit Rd. 47 waarin met behulp van parallellieën wordt opgeroepen God te loven:

> Laz im die ere, habe du den nuzce!
> Gibe im daz lop, habe du die selde!
> Gibe im den pris, habe du daz heil![139.]

Van een geheel andere orde is een opsomming van sprekende natuurbeelden uit Rd. 64, waarin de macht van God tot uitdrukking wordt gebracht:

> Won da wirt gefu□get daz binlin zů dem honig, dú nahtegal zů der harpfen, der ysop zů dem balsam, der hýrtz zů den ewigen brunnen, der stern zů dem liehten sunnen.[140.]

Deze *Sankt Georgener Predigt* is overigens tamelijk rijk aan fraaie stijlfiguren.[141.] Naast het geciteerde rijmproza bevat het bijvoorbeeld ook een reeks antithesen en een aardig woordspel met de deugden van Christus.[142.]

De Middelnederlandse vertaler van de *Sankt Georgener Predigten* heeft meestal weinig acht geslagen op de aanwezigheid van rijmproza in zijn grondtekst. De beide zojuist geciteerde voorbeelden zijn in de Middelnederlandse tekst helemaal achterwege gelaten.[143.] Soms lijkt het rijmproza wel te zijn opgemerkt, maar is wat de vertaler ermee doet niet erg overtuigend. In Rd. 40 lezen we deze vier rijmende regels: *Mir ist daz herze virserit, daz es niemir wirt gesunt, nach Jhesu mime liebe, der machot mine sele wunt.*[144.] In Middelnederlandse vertaling werd dat: *Min herte es mi druve, so dat nemmer en wert gesunt, na Jhesu minen liven, di mact mine sile wont, ende, als hi wilt, gesont.*[145.] Er is weliswaar een rijmende regel toegevoegd, maar de regelmaat van het Duitse voorbeeld is verloren gegaan. Bovendien lijkt niet te zijn opgemerkt dat het woord *gesont* al was gebruikt. De vertaler van de *Limburgse sermoenen* was kennelijk niet al te zeer gespitst op de aanwezigheid van rijmproza, waaruit we mogen afleiden dat het voor hem geen essentiële betekenis had.

Dat wil overigens niet zeggen dat er in de *Limburgse sermoenen* helemaal geen rijmproza voorkomt. Vooral in *Dets van seven manieren van minnen* zijn enkele fraaie staaltjes verwerkt, met name bij de zevende manier. Daar lezen we onder meer:

> In lif ende leet esse te doegene gereet, in doet, in leven, wilt si der minnen plegen. Ende in tgevulen hars herten doegse grote smerten, ende ombe der minnen wille, begerse dlantscap te winne. Ende alse har in al dit heft besugt, sos in glorien al har tuvlogt.[146.]

Ondanks dit mooie voorbeeld moet worden vastgesteld dat rijmproza in de *Limburgse sermoenen* hooguit een ondergeschikte rol speelt.

Een intrigerende vraag is of de auteur van Ls. 42 bewust rijmproza componeerde of dat hij (zij) een reeds bestaand gedichtje in zijn tekst inlaste. Dat er wel allerhande korte mystieke rijmtekstjes bestonden, wordt alleen al bewezen door de vier Nederrijnse gedichten die zijn overgeleverd in het handschrift met *Die Lilie.* Seidel betoogt dat een bloemenallegorie uit Rd. 74 die nog duidelijke rijmsporen vertoont, zijn basis moet hebben in een niet-overgeleverde lyrische traditie. In het *Rheinische Marienlob* namelijk komt een sterk gelijkende bloemenallegorie voor, die op deze zelfde traditie terug lijkt te grijpen.[147.] Ontlening aan een gemeenschappelijke bron is hier zeker niet uit te sluiten, maar anderzijds waren dit soort bloemenallegorieën in de dertiende eeuw zo

geliefd dat ze overal verschijnen. Het lijkt mij evengoed mogelijk dat twee auteurs binnen een vergelijkbare context bepaalde vaste bloemen-metaforen op rijm zetten.

Hans Neumann wijdde een korte beschouwing aan het verschijnsel 'rijmproza' in een studie naar de mogelijke verwantschap tussen *Das fließende Licht der Gotheit* van Mechtild van Maagdenburg en de Middelnederlandse vrouwenmystiek.[148.] Mechtild past op iedere bladzijde van haar boek wel rijmproza toe, waarbij ze een sterke voorkeur voor assonantie aan de dag legt. Neumann wijst erop dat in het werk van Hadewijch en in *Van seven manieren van minnen* van Beatrijs van Nazareth allerhande overgangsvormen voorkomen tussen rechttoe rechtaan proza en strikt gebonden vormen. Dezelfde verschijnselen neemt hij ook waar in de Nederrijnse mystiek van de dertiende eeuw, namelijk in *Die Lilie* en het *Buch der Minne.* Het voorkomen van rijmproza zou dan niet zozeer een vormkenmerk zijn van de 'cisterciënzer' literatuur van de dertiende eeuw in het Duits, als wel van de vroege volkstalige mystiek in het Germaanse taalgebied. Neumann doet alle moeite om een direct verband te vinden tussen Mechtild van Maagdenburg enerzijds en Beatrijs en Hadewijch anderzijds, zonder daarin te slagen. Het lijkt vooralsnog het meest zinvol ervanuit te gaan dat er geen directe contacten zijn geweest, maar dat de toepassing van rijmproza zich als het ware vanzelf opdrong aan auteurs van volkstalige mystieke literatuur uit het Maas-Rijngebied.[149.]

Neumann wijst er terecht op dat het rijmproza geen autochtoon element is, dat als exclusief voor de volkstalige literatuur mag gelden.[150.] Integendeel, in de Latijnse letterkundige traditie is rijmproza een vrijwel constant aanwezig element. De toepassing ervan bereikt volgens de grote kenner van dit fenomeen, Karl Polheim, zijn grootste bloei in de elfde en de twaalfde eeuw. In de theologische literatuur blijkt het vooral in de genres 'preek' en 'traktaat' veelvuldig op te treden, waarbij auteurs als Bernard van Clairvaux en Richard van Sint-Victor als kampioenen van het Latijnse rijmproza gelden. Zij werken niet alleen veel met rijm in allerhande varianten, maar zoeken ook naar klankparallellieën en spelen graag met de betekenis van woorden.[151.] Het toepassen van rijmproza en andere vormverschijnselen in het theologische proza houdt ongetwijfeld verband met de contemplatieve functie ervan. Het fraaie taalgebruik van Richard en Bernard verwijst enerzijds naar de goddelijke volmaaktheid en houdt anderzijds de mediterende geest bij de les. Blijkbaar hebben de volkstalige auteurs van teksten van mystiekcontemplatieve aard zich doordeze praktijk laten inspireren.

Eindnoten:

1. De genoemde drie vormen van genade kunnen achtereenvolgens worden geïdentificeerd met de scholastieke termen *gratia praeveniens, gratia concomitans* en *gratia consequens* (vgl. Axters 1937, 136-137, lemma *gratia*). Met dank aan Guido de Baere (Antwerpen).
2. Vgl. Roberts 1988, 80 en Mertens (ter perse b).
3. Over de rol van de prediker in de Middeleeuwen zie bijv. Kienzle 2000b, 151-155 en Muessig 2002, 80-86.

4. Dit adagium is ook de titel van Bynum 1979, waar wordt uiteengezet hoe in de 12e eeuw de monastieke orden enerzijds en de nieuwe kanunnikenorden anderzijds uitdrukking gaven aan een spiritueel ideaal waarin meer dan voorheen de naastenliefde een plaats kreeg, wat zich onder meer uitdrukte in een toename van preekactiviteiten.
5. Kern 1895, 266, 20-267, 1.
6. Kern 1895, 358, 16-27.
7. Zie *AASS*, Jun. IV (23 juni), cap. 79 (p. 657) en King & Feiss 1999, 121-122.
8. Vgl. Meersseman 1948, cap. 33 en King 1999, 45-46.
9. Kern 1895, 355, 10-11.
10. De Vulgaat leest hier *Verbum Christi habitet in vobis abundanter in omni sapientia docentes et commonentes vosmet ipsos psalmis hymnis canticis spiritalibus in gratia cantantes in cordibus vestris Deo.* De lezing van G, f. 75vb wijkt ook al vrij sterk af van de Vulgaat, maar H lijkt weer een eigen variant te geven.
11. Kern 1895, 355, 13-15.
12. Ook de auteur van *Dets van der heilger selen* merkt op dat het niet de prediker zelf is die spreekt, maar dat God hem als medium verkiest (Kern 1895, 617, 2-11).
13. Kern 1895, 355, 25-356, 10.
14. Vgl. G, f. 76ra.
15. Vgl. Kienzle 2000c, 283 over broodmetaforiek.
16. Kern 1895, 355, 16-21.
17. Kern 1895, 356, 21-22. Ook in Ls. 19 wordt Paulus' betekenis als prediker benadrukt: na Jezus zelf was hij op dat gebied de grootste in de christenheid (Kern 1895, 385, 15-18).
18. Kern 1895, 357, 5-23.
19. Kern 1895, 583, 14-19. Het Paulus-citaat is geen letterlijke weergave, maar een contaminatie van 1 Kor. 1, 23-24 en 2, 6 en 2, 12. Met dank aan Wim Janse (Leiden).
20. Kern 1895, 616, 11-18.
21. Kern 1895, 616, 19-22.
22. Kern 1895, 616, 30-621, 16.
23. Kern 1895, 621, 18-20.
24. Kern 1895, 622, 7-11.
25. Kern 1895, 622, 12-623, 2. Ls. 45 legt de Bruid hier de woorden *Vulnerata caritate ego sum: ic ben wont van minnen* in de mond (Kern 1895, 622, 29-30), maar die komen zo in het Hooglied niet voor. De Latijnse frase is wel te lezen in het eerste deel van *De diligendo deo* van Bernard van Clairvaux (Leclercq, Talbot & Rochais 1957-1977, dl. 3, 124, 18-19, waar dit citaat wordt opgevat als een allusie op Hoogl. 2, 5). Diende *De diligendo deo* de auteur van Ls. 45 hier als voorbeeld, zoals dat ook in Ls. 41 gebeurde?
26. Kern 1895, 623, 14-32.
27. Kienzle 2000d, 966.
28. Schiewer 2000, 863 houdt nadrukkelijk de mogelijkheid open dat middeleeuwse preken een preeksituatie fingeren.
29. Over de problematiek van modelpreken, de predikers en het publiek zie D'Avray 1985, 104-131, waar ook diverse voorbeelden worden gegeven.
30. Het gaat om hs. Bazel, UB, G^2 11 58, een papieren hs. uit het jaar 1382, waarvan de eerste bezitter onbekend is. Voor een beschrijving zie Mertens 1971, 14-28; over de tekstbewerking p. 49-52.
31. Vgl. Williams-Krapp 1980, 11, over preekhss. die worden gemaakt om te worden gelezen door *illitterati*; zie § 2.14.
32. Schnell 1999, 334-354.
33. Schnell 1999, 354 n. 151.
34. De franciscanen deden zeer veel moeite om hun volkspreken op begrijpelijke wijze te presenteren, bijv. met behulp van spelletjes, fabels of marionetten (vgl. Taylor 2000, 750-751). Kienzle 2000c, 974 stelt overigens dat volkstalige preken doorgaans levendiger zijn dan Latijnse; dat verschijnsel zal wel niet losstaan van de publiekskwestie.
35. Een biografie van Adam van Dryburgh biedt Bulloch 1958; over zijn literaire werk en opvattingen bijv. ook Bynum 1979, 60-66.
36. *In hoc auteur libro Sermones quatuordecim sunt. Quem idcirco per sermones distinxi, ut eorum sic quasi praesens allocutio legentium et illustret intellectum, et inflammet affectum* (*PL* 198, 441). Vlg. Holdsworth 1998, 295.

37. Dit effect zou alleen maar sterker worden als dit voorlezen gebeurde door iemand met een pastorale status, bijvoorbeeld de biechtvader van de gemeenschap. Maar over het praktische gebruik van de *LS* als voorleesteksten in de 13e eeuw weten we weinig, behalve dan dat de lengteaanduidingen in het register van H een voorleesfunctie doen veronderstellen. Voor de 15e-eeuwse handschriften mag worden vermoed dat ze zowel voor voorlezing in de refter als voor privé-lezing werden gebruikt. Zie over de refterlezing in dat tijdvak Lingier 2000; voor de situatie bij de Windesheimse koorvrouwen Scheepsma 1997, m.n. 65-69 en 75-80.
38. Vgl. bijv. Kienzle 2000c, 281-285 over de Lat. preek voor 1200, of Zink 1976, 263-292 (L'art oratoire et l'expression allégorique) voor de Ofr. preek.
39. Overzichten van de middeleeuwse allegorische literatuur in de volkstaal bieden bijv. Glier 1979 en Glier 1984.
40. Vgl. Warnar 1995, 109-110 en ook Noë 1989, 42 n. 7, die zich vooral richten op de allegorie in de Mnl. geestelijke letterkunde.
41. Een overzicht van de breedte van het allegorie-onderzoek biedt bijv. Haug 1979.
42. Nauta 1995, m.n. 419-421; vgl. Freytag 1982, 15-17. Vekeman 1976 maakte een evenzeer zinvol onderscheid tussen *allegoria in verbis* en *allegoria in factis* naar aanleiding van Hadewijchs Visioenen.
43. *Universus enim mundus iste sensibilis quasi liber est scripto digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilem Dei sapientiam* (*PL* 176, 814); Ned. vert. naar Wackers 1989, 70.
44. Een overzicht van de theorie achter de allegorische duiding van de Schrift biedt Freytag 1982, 15-43.
45. Vgl. Pfeiffer & Strobl 1862-1880, dl. 1, 18, 1-49, 5.
46. Van fundamenteel belang is hier Ohly 1977.
47. Het standaardwerk over de viervoudige schriftuitleg is De Lubac 1959-1964; van groot belang voor de middeleeuwse omgang met de Bijbel is daarnaast Smalley 1952.
48. Zie over deze tegenstelling Grundmann 1978a.
49. Kern 1895, 416, 34-417, 25. In Ls. 25 (Kern 1895, 415, 22-417, 2) wordt overigens een helder onderscheid gemaakt tussen kloosterlingen die het werk doen (conversen) en kloosterlingen die contemplatief leven (monniken/nonnen).
50. Kern 1895, 417, 3-5.
51. Een voorbeeld van een dergelijke aanpak is Hugo van Sint-Victor, die een bijbelstudieprogramma opzette voor de novicen van zijn orde, dat voorzag in een grondig onderzoek naar de letterlijke, historische betekenis als basis. Pas daarna kwamen achtereenvolgens de allegorische, de tropologische en de anagogische betekenis aan bod (vgl. Smalley 1952, 83-97).
52. Frühwald 1963, 106-111.
53. Kern 1895, 309, 16-18.
54. Vgl. over de betekenis van Ls. 43 in dit verband ook Faesen 2000, 141-143.
55. Vgl. over de onderlinge verhouding tussen beide paradigmata bijv. Ohly 1977, 12-13, Vekeman 1976, 226-232 en Freytag 1982, 15-17.
56. Willeumier-Schalij 1946, 3, 23-32.
57. Ruh 1990-1999, dl, 2, p. 237.
58. Kern 1895, 630, 13-16.
59. Dat ook de vertaler van de *LS* niet helemaal blind was voor bruikbare beelden uit de realiteit, blijkt uit een passage in Rd. 53, waarin God met een timmerman wordt vergeleken: God valt niet met zijn schepping samen zoals de timmerman niet met zijn bouwwerk samenvalt. In de vertaling daarvan, Ls. 12, voegt de vertaler twee voorbeelden van dergelijke bouwwerken toe: *een hus ogte ene molen* (Kern 1895, 302, 13). In dit verband moet denkelijk ook worden gewezen op de beroemde vergelijking van de minnende ziel met de vis en de vogel uit Ls. 42 (Kern 1895, 577, 29-34), beelden die evenmin direct bijbels zijn. Mens 1947, 189 wijst erop dat beide beelden ook voorkomen bij Mechtild van Hackeborn en Mechtild van Maagdenburg.
60. Schmidtke 1982, 2-4, m.n. ook n. 5.
61. Schmidtke 1982, nr. 9 (p. 34-35) is het tweede deel van Rd. 60/Ls. 31, en nr. 12 (p. 37-38) is de *Kleine mndl. Baumgarten*, Redaktion II, oftewel Ls. 39.
62. Vgl. McGinn 1991-..., dl. 2, 398-418 over Richards opvattingen over de overdrachtelijke betekenis van de Bijbel.
63. Smalley 1952, 107.

64. De volkstalige geestelijke literatuur van de dertiende eeuw wordt door biologische beeldspraak gedomineerd, zoals titels als *Baumgart geistlicher Herzen, Die Lilie* of *Die drei Blumen des Paradieses* al aantonen. In het *Rheinische Marienlob* wordt Maria onder meer getypeerd als een besloten boomgaard met vogels en bloemen, op een manier die herinnert aan Ls. 31 of Ls. 46 (Bach 1934, 7, 173-12, 348; vgl. Fleischer 1976, 108-115). In Hadewijchs eerste Visioen figureert ook een boomgaard met zeven bomen (Dros & Willaert 1996, 32, 1-42, 213; vlg. over de achtergronden Reynaert 1981, 278-283).
65. Kern 1895, 428, 1-6; vgl. G, f. 101ra.
66. Schweitzer 1992, m.n. 238-239 en Schweitzer 2000, m.n 325-330; vgl. § 2.3.
67. Kern 1895, 583, 30-34.
68. Een overzicht van de visie van middeleeuwse theologen op het Hooglied als literair werk biedt Minnis 1984, 42-58.
69. Over Origenes en het Hooglied zie verder Matter 1990, 20-31.
70. Er bestaat heel veel literatuur over de Hoogliedexegese van de Middeleeuwen. Ik noem hier Ohly 1958, die de ontwikkeling van het Hoogliedcommentaar tot circa 1200 bespreekt, Matter 1990, die het middeleeuwse Hoogliedcommentaar als een zelfstandig literair genre opvat, en Kingma 1993, die uit 12e-eeuwse commentaren op het Hooglied de religieuze idealen van monniken herleidt.
71. *AASS*, Aprilis 1 (5 april), 445; geciteerd in § 3.5.
72. Vlg. bijv. Ohly 1958, 136-158 en Matter 1990, 123-150.
73. Vgl. Minnis 1984, 48.
74. Ed. Déchanet & Dumontier 1962, 80-82 (cap. 8), met Fr. vert.; zie Minnis 1984, 57 voor een Eng. vert.
75. *Porro adolescentulae sunt tenerae ac novellae animae, quae in disciplinam ac professionem spiritualis amoris, datis nominibus, humilitatis obsequiis, et imitationis studio, Sponsae, id est perfectioribus, gaudent adhaerere* (Déchanet & Dumontier 1962, 82).
76. Frühwald 1963, 139.
77. Hadewijch, wier beeldspraak nauw aansluit bij het Hooglied, verwijst hoogstzelden rechtstreeks naar dit bijbelboek (Reynaert 1981, 411).
78. Over dit oudste Mnl. Hoogliedcommentaar zie Hap 1975, waarvan dl. 2 een editie biedt, en ook Schepers 1999 dl. 1, 27-32. Het oudste hs. is het fragment Leiden, UB, Ltk. 227 (Hap 1975, dl. 1, 87-95), het enige andere hs. wordt nu in twee gedeelten bewaard (Berlijn, SPK, mgf 613 en Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv, A 148) en bevat het grootste deel van de tekst (Hap 1975, dl. 1, 13-49).
79. Over de Bijbelvertaler van 1360 en de datering van zijn werken zie Kors 2000 (hier m.n. 252) en Kwakkel 2002, 139-140 (tabel 8).
80. Zie het overzicht bij Schepers 1999, dl. 1, 21-41.
81. Ed. Bartelmez 1967; vgl. bijv. Ohly 1958, 98-102.
82. Ed. Sanders 1971; vgl. o.m. Van Oostrom 1993 en Gumbert 1997, 160-161.
83. Ed. Pickford 1974; vgl. Ohly 1958, 280-302 en Ruh 1990-1999, dl. 2, 53-62.
84. Ohly 1958, 302; vgl. Reynaert 1994, 215-216 en Schepers 1999 dl. 1, 21.
85. Stock 1983, 88-240.
86. Leclercq, Talbot & Rochais 1957-1977, dl. 1. *Sermo 1* (p. 5-8), vooral cap. I en VI; Eng. vert. in *Bernard of Clairvaux on the Song of Songs* 1971-1980, dl. 1, 1-7.
87. Largier 2000, m.n. 99-106.
88. Vgl. Hubrath 1996, die het *Liber specialis gratiae* van Mechtild van Hackeborn verklaart tegen de achtergrond van de liturgische taken van de nonnen van Helfta.
89. Over de Visioenen van Hadewijch als allegorieën zie Vekeman 1976; Vekeman meent zelfs dat deze teksten volgens de viervoudige schriftverklaring kunnen worden uitgelegd.
90. Kern 1895, 356, 30-357, 4.
91. Kern 1895, 416, 20-24. Vgl. bijv. Ls. 13 (Rd. 54), waar met behulp van Bernard van Clairvaux wordt uitgelegd wat contemplatie inhoudt (Kern 1895, 310, 20-29).
92. Carruthers 1998. Een van de belangrijkste stellingen van Carruthers is dat het monnikendom voor het inrichten van het meditatieve leven volop gebruik maakte van technieken uit de klassieke retorica, die natuurlijk aan de eigen doeleinden werden aangepast.
93. Ed. Leclercq, Rochais & Talbot 1957-1977, dl. 3, 63-108; het betreffende kapittel is XII, 28 (p. 104-107).
94. Carruthers 1998, 84-87.
95. Carruthers 1990.

96. De implicaties van deze neoplatoonse visie op *memoria* worden extra benadrukt in Vance 2000, een recensie van Carruthers 1998.
97. Ed. Leclercq, Rochais & Talbot 1957-1977, dl. 2, 56-61; het gaat hier om kap. 3 (p. 57). Vgl. verder Carruthers 1998, 86-87.
98. Carruthers 1998, 5.
99. Over de achtergronden van deze omslag in het kloosterleven bijv. McGinn 1991-..., dl. 3, 1-30.
100. *Quae cum jam omnem scripturam Latinam et Gallicam libere legere didicisset, libros. B. Augustini multo affectu legebat; ipsumque Sanctum plurimum diligebat. Verum quoniam scripta beatissimi Bernardi vehementer sibi ignita visa sunt, et dulciora super mel et favum; ea legebat et amplectebatur devotione multa valde, ipsumque Sanctum, immensae dilectionis privilegio honorabat. Dedit igitur animum suum ad eloquia ejus; et plusquam vigint sermones extremae partis, editos ab eodem super Cantica Canticorum, in quibus ipse Beatissimus humanam scientiam visus est excessisse, studiose cordetenus didicit, et firmae memoriae comnendavit* (*AASS*, Aprilis 1 (5 april), 445-446).
101. Newman 1999, 33-34.
102. Kern 1895, 417, 3-5; geciteerd in § 3.3
103. Ed. Green 1943; Carruthers 1990, 261-266 biedt een Engelse vertaling van dit traktaat.
104. Op dit punt dringt de gelijkenis met de Mnl. sproke zich op, net als de preek een mondeling genre waarvan we alleen nog een schriftelijke neerslag bezitten. Hogenelst 1997, dl. 1, 117-118 handelt over puntenreeksen in de sproke. Zij verbindt de 'passie voor poenten' van de sprooksprekers met een behoefte tot classificatie in een steeds onoverzichtelijker wordende wereld. Anderzijds is deze werkwijze, waarbij van tevoren wordt aangekondigd hoeveel punten er zullen volgen, voor het luisterende publiek van de voorgedragen teksten een belangrijk hulpmiddel. - Overigens is de hang naar systematisering in de Mnl. minnerede, een subtype van de sproke, sterker dan in de Duitse of Franse tegenhangers. Glier 1971, 278 spreekt derhalve van een typisch Nederlandse 'Traktatstil'. Een verklaring voor dit verschijnsel is nog niet gegeven.
105. Over de *Vita Beatricis* zie § 1.5 en 2.8. Zie over Beatrijs' houding t.o.v. *memoria* ook Van Aelst 2001; Ls. 42 wordt hier geanalyseerd als een meditatieve tekst.
106. *<At> quoniam, vt prediximus, ad vacandum singulis, impediente temporis dumtaxat indigentia, prout oportunum fuerat intendere non valebat, ex <illarum qualibet> vnum, quem magis sibi proficuum existimabat, articulum eligens, vt a memoria non excideret, in scriptis hunc redigere consuescebat:; et post <hoc> a, in adiutorium inuocata diuina clementia, per singulos temporis portionem partita, nunc hos nunc illos opportunis meditationibus exercebat* (Reypens 1964, 69, 39-70, 46). Vlg. hierover Scheepsma 2004A.
107. Reypens & Van Mierlo 1926, 74*; vgl. Ruh 1990-1999, dl. 2, 140 n. 5.
108. Epiney-Burgard & Zum Brunn 1988, 102.
109. In de *Vita Beatricis* draagt deze oefening de titel *De spirituali monasterio quod in corde suo constituit* (ed. Reypens 1964, 81-83; vgl. Vekeman 1993, 88-90 en De Ganck 1991, dl. 1, 136-141).
110. Bauer 1973, 380, 52-53.
111. Ed. Bauer 1973, 311-312 (synoptisch naar 3 hss.); over de tekst zie p. 309-335
112. *Nam interdum cum in libris de sancta trinitate confectis, quorum penes se copiam retinebat, id quod inuestigare querebat ingenij viuacitate diigenter exquiereret* (Reypens 1964, 137, 11-13).
113. Het is goed mogelijk dat dat een gevolg is van de selectie die de auteur van de *Vita Beatricis* maakte met het oog op de zusters van Nazareth, voor wie hij deze *vita* schreef (zie § 1.5).
114. Vgl. Kienzle 2000b, 148 n. 14. Over de genoemde preek van Berthold laatstelijk Bentzinger e.a. 2000, over de rijmversie Pensel 1995.
115. Over de 'sermons joyeux' zie Koopmans 1988. Over de Mnl. spotsermoenen zie Kaijser 1983-1984; gegevens over de specifieke teksten in Hogenelst 1997, dl. 2 (R3, R4, R260, R265, R266 en R273). Vgl. de opmerkingen van Mertens (ter perse a) over de relevantie van de parodiërende preek voor onze kennis van de predikatie c.q. kanselrede.
116. Daarbij moeten we wel aantekenen dat van de Mnl. *proza-Lancelot* wordt aangenomen dat hij in de 13e eeuw ontstond; de bewaarde handschriftfragmenten stammen toch alweer uit de 14e eeuw (Kienhorst 1988, 90-91).
117. Zie m.n. Lie 1994, dat voortbouwt op een aantal deelstudies over dit onderwerp, zoals Lie 1985, Lie 1989 en Lie 1993.

118. Hogenelst 1991 heeft dit beeld enigszins genuanceeerd door erop te wijzen dat er diverse Mnl. rijmende artesteksten bestaan die een duidelijke leesfunctie hebben, maar die zich toch tot een betrekkelijk ongeschoold publiek richten. Kennelijk bleven vooral de wat minder hoog opgeleiden in het Nederlandse taalgebied een zekere voorkeur voor de oudere versvorm behouden.
119. Lie 1994, 38-47 geeft een overzicht van de 13e eeuw vanuit het perspectief van de vraag of rijm met leugenachtigheid geassocieerd wordt; de 14e eeuw op de pp. 47-57 (met op p. 47-48 enkele algemene opmerkingen over rijm en proza uit de 13e eeuw die hier van belang zijn). Op p. 37-38 noemt Lie overigens slechts drie Mnl. prozacomplexen uit de 13e eeuw, nl. het *Nederrijns moraalboek*, het oeuvre van Hadewijch en het grotendeels niet-overgeleverde werk van Beatrijs van Nazareth. Verderop in mijn tekst volgt een completer overzicht van het Mnl. proza van de 13e eeuw.
120. *Corpus Gysseling*, dl. II-5, 6, 48-51; de hele passage beslaat de r. 36-62; vgl. Spaans & Jongen 1996, 36-37. Vergelijkbare uitlatingen in *Sinte Franciscus leven* (Maximilianus 1954, dl. 1, 36, 31-52) en *Vanden levene ons heren* (Beuken 1968, dl. 1, 9, 5-25; vgl. Jongen & Voorwinden 2001, 32, 5-25); vgl. Lie 1993, 406 n. 31 voor dergelijke tekstplaatsen. Er bestaat overigens ook een prozawerk dat krachtig afstand neemt van de wereldlijke literatuur, namelijk *Der grosse Seelentrost* (Schmitt 1959, 1, 26-30). Deze exempelverzameling ontstond midden 14e eeuw in het westelijk deel van het mnd. taalgebied (Palmer 1992; Schmitt 1959 dateert de tekst overigens in de 1e helft van de eeuw).
121. Voor de achtergronden daarvan zie Mulder-Bakker 1997b; de hier genoemde *vitae* vallen in de door haar onderscheiden derde categorie van heiligen uit de eigen tijd (p. 14-18).
122. Hs. Oudenaarde, Stadsarchief en hs. Oxford, Bodleian Library, Douce ms. 381 (f. 184). Alles wat nog over is van dit hs. is uitgegeven in *Corpus Gysseling* II-I, 393-500; een moderne editie met vertaling van *Vanden levene ons heren* biedt Jongen & Voorwinden 2001.
123. Over het enige hs. met *Sinte Franciscus leven* (Leiden, UB, BPL 101) zie Maximilianus 1954, 9-29.
124. Mantingh 2000, 312-319.
125. Hs. Amsterdam, UB, 1 G 56 en 1 G 57; over dit hs. *Corpus Gysseling*, dl. II-6, XII-XIII en Hogenelst & Van Oostrom 1995, 44-46 (met afb.).
126. Ed. *Corpus Gysseling*, dl. II-6, resp. 355-381, 382-402 en 403-422. De tekst van het *Bestiaire* was eerder uitgegeven in Holmberg 1925, het *Moralium dogma* in Holmberg 1929. Over de achtergronden van het *Nederrijns moraalboek* zie Gerritsen 2003: in navolging van De Vooys 1927 en De Vooys 1935 veronderstelt Gerritsen dat achter het *Nederrijns moraalboek*, waarin de drie samenstellende delen tot een geheel versmolten zijn, een Mnl. tekst schuilgaat, die in hs. Hannover in Nederrijns dialect is omgezet. Zie ook Beckers 1995, 154-155.
127. Vgl. Meuwese 2001, 21.
128. *Corpus Gysseling* II-6, 355, 12-24.
129. Kwakkel 1999b.
130. Over tekst en handschrift zie § 1.1.
131. De Bruin 1935, dl. 1, 155-158 en 225-232.
132. Warnar 1999, 118-124.
133. Coun 2004.
134. Bach 1934, 28, 897-42, 1238.
135. Van Oostrom 1996, 68-71. Ook in *Vanden levene ons heren* is een substantiële Mariaklacht opgenomen, die de spil is waarom het hele werk draait (vgl. Jongen & Voorwinden 2001, 27).
136. Ed. Wüst 1909, 9, 37-10, 12.
137. Een uitvoerige beschouwing over dit verschijnsel geeft Polheim 1925, VII-XX, maar dat handelt uitsluitend over het Latijn. Over rijmproza in Mhd., Mnd. en Mnl. mystieke teksten zie Neumann 1965, 238-242, over Ruusbroec in dit verband Willaert 1993. Bij mijn weten ontbreekt een precieze definitie van het verschijnsel 'rijmproza' in de volkstaal.
138. Vgl. Seidel 2003, 212-213.
139. Rieder 1908, 150, 20-23 (hs. G; de lezing van A in de rr. 5-6).
140. Rieder 1908, 295, 15-17.
141. Seidel 2003, 219 n. 61 geeft meer voorbeelden van rijmproza in de *SGP*.
142. Resp. Rieder 1908, 294, 24-28 en 295, 6-9.
143. In Rd. 60, de SG-redactie van het palmboomtraktaat, werden enkele citaten uit het *Sankt Trudperter Hohelied* ingelast, een tekst waarvan de bijzondere stijl als 'Kunstprosa' wordt gekwalificeerd (vgl. Ruh 1990-1999, dl. 2, 22-53). In de Mhd. tekst is dit fraaie kunstproza min

of meer intact gebleven, maar in de Mnl. vertaling is er weinig van terug te vinden. Het is juist dit gedeelte van Rd. 60 waarin de vertaler regelmatig interpoleert.

144. Kern 1895, 7, die naar hs. G citeert; hij karakteriseert deze passage als ‘een halve zogenoemde Nibelungenstrofe’.
145. Kern 1895, 7; vgl. 221, 2-5. Kern gebruikt dit geval om te bewijzen dat de Mhd. tekst de oorspronkelijke is. Hs. A geeft dezelfde passage overigens weer in een verbasterde vorm die wel aan H doet denken; vgl. Rieder 1908, 126, 11-12.
146. Kern 1895, 581, 16-21. Vgl. m.n. de passages Kern 1895, 579, 8-11, 580, 19-22 en 581, 7-16, maar eigenlijk kan de hele 7e manier als voorbeeld worden opgevoerd.
147. Seidel 2003, 219-220. Vgl. Rd. 74: *da sol uffe sin der lylie ganzer kúschikeit / ir sunt o□ch haben den rose varwen bluůmen der minne und der gedultikeit / behaltet o□ch den viol der diemuůtikeit / allir andirre bluůmen schin / dc sun alle tugende sin / die sulint ir habin alle gemeinliche / und iegeliche súnderliche* (ed. Rieder 1908, 317, 19-22, naar hs. G) en vervolgens het *Rheinische Marienlob: He nam si self bit siner hant: / di□ wize lilj der reinicheide / di□* brun viol der otmu□dcheide / *di□ rose di□ bezeichent beide / di□ minn' bit der verdoldicheide. / He besach al din gu□t gekrüde / it is <zu□> lanc, dat ich 't al dúde / wand al gekrüd has du aleine / dat sind di dügde algemeine* (Bach 1933, 8, 194-202).
148. Neumann 1965, 238-242.
149. Over de mogelijke relaties tussen genoemde vrouwelijke mysticae zie Scheepsma 2004B.
150. Neumann 1965, 240.
151. Polheim 1925, 363-435; over preek en traktaat p. 383-392, over Bernard p. 389-390, over Richard p. 418.

4
Achtergronden

De *Limburgse sermoenen* presenteren zich als een tamelijk gesloten tekstcomplex, dat slechts weinig informatie over zijn historische wortels prijsgeeft. Het is volkomen duidelijk dat de preken oorspronkelijk zijn geschreven voor een geestelijke gemeenschap met een kloosterlijke leefwijze, maar ons beeld van deze primaire publiekskring is nog maar zeer vaag. Ook over de geheimzinnige samensteller van het corpus weten we nog maar weinig. Her en der bevatten de teksten en de overlevering nog aanknopingspunten die kunnen helpen om nog een wat helderder zicht te krijgen op de samensteller van de *Limburgse sermoenen* en de kringen voor wie hij zijn werk bestemd had. In dit hoofdstuk worden enkele van de meest veelbelovende sporen gevolgd.

Als eerste wordt een globale analyse van de latere overlevering gegeven, voorzover die althans iets zegt over de dertiende-eeuwse ontstaansgeschiedenis van de *Limburgse sermoenen.* Daarna volgt een beschouwing over de verhouding met de Brieven van Hadewijch, het Middelnederlandse tekstcorpus waarmee de *Limburgse sermoenen* nadrukkelijke verwantschapsrelaties onderhoudt. De derde paragraaf behandelt de opvallende belangstelling voor minnemystiek die in de preken aan het licht treedt en plaatst die in een wat ruimer kader. De beide volgende paragrafen onderzoeken de verhouding van de *Limburgse servoenen* tot de Oudfranse geestelijke traditie, die tegelijkertijd zo nabij en zo veraf is. En afsluitend worden de dimensies verkend van het Europese netwerk van mystiek geïnteresseerde personen en kringen waarbinnen de *Limburgse sermoenen* gesitueerd kunnen worden.

4.1 *De latere overlevering*

De *Limburgse sermoenen* hebben vanuit chronologisch perspectief een onevenwichtige overleveringsgeschiedenis. We beschikken met H over een laat-dertiende-eeuws handschrift met de volledige cyclus en kunnen bovendien beredeneren dat daaraan nog minstens een compleet handschrift uit de tekstfase H* vooraf is gegaan. Maar waar in de veertiende eeuw de verbreiding van de *Sankt Georgener Predigten* doorging, zodat deze preken vanuit het Alemannische taalgebied onder andere Beieren en Thüringen bereikten, lijkt de overlevering van de *Limburgse sermoe-*

ren te zijn gestagneerd.[1] Corpushandschriften uit de veertiende eeuw zijn niet bekend; de overlevering uit dit tijdvak beperkt zich tot een klein aantal handschriften en teksten, die zich bovendien op enige afstand van de *Limburgse sermoenen*-traditie bevinden. In de tweede helft van de vijftiende eeuw heeft er - als de overlevering althans een representatief historisch beeld geeft - een hernieuwde receptie plaatsgevonden, die ongetwijfeld verband houdt met het literatuuroffensief dat toen door de Moderne Devotie georganiseerd werd. In deze periode ontstonden maar liefst vijf corpushandschriften met de *Limburgse sermoenen* (Am, B1, Br1, Br2, La); alleen handschrift W2 zou wat ouder kunnen zijn. Deze tweede receptiegolf blijft hier als literair-historisch fenomeen buiten beschouwing.[2] We onderzoeken alleen de geografische spreiding ervan, in de hoop verbanden te vinden met de dertiende-eeuwse tekstgeschiedenis.

In de vijftiende-eeuwse overlevering van de *Limburgse sermoenen* tekenen zich twee duidelijke zwaartepunten af, die beide in het uiterste oosten van het Nederlandse taalgebied liggen. Afgaande op de omvang verdient het klooster van reguliere kanunikessen Nazareth te Geldern (aan de Rijn) als eerste vermelding. Het is de thuisbasis van de beide corpushandschriften B1 en B2, die respectievelijk in de takken y2 en y1 van de *Sankt Georgener Predigten*-overlevering worden ingedeeld. De bibliotheek van Nazareth bevatte daarnaast een drietal manuscripten waarin losse *Limburgse sermoenen* zijn opgenomen:

- Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu. 1084: Ls. 3 (Rd. 39).[3]
- Bonn, Universitätsbibliothek, S 2052: Ls. 47 (Rd. 36), Ls. 33 en Ls. 40.[4]
- Krakau, Biblioteka Jagiellońska (*olim* Berlijn, Preußische Staatsbibliothek, ms. germ. qu. 1085): Ls. 8 (Rd. 49).[5]

De bibliotheek van de reguliere kanunnikessen van Nazareth, grotendeels aangelegd in de periode 1445-1520, is een van de rijkst overgeleverde van de Nederlanden.[6] Nazareths ligging in het Nederrijngebied, een geografisch kruispunt, maakte het de zusters blijkbaar mogelijk om uit Nederlandse én Duitse tradities te putten. Omstreeks 1490 schreven zij zowel een handschrift dat op een legger uit de verder volledig Duitse overleveringstak y1 van de *Sankt Georgener Predigten* teruggaat als een manuscript waarin een reeks Middelnederlandse *Limburgse sermoenen* is opgenomen, dat dus in y2 thuishoort.[7]

> Het genoemde hs. Berlijn 1084 uit Nazareth bevat op de f. 72r-122v ook nog het *Boec der minnen*, niet in de oorspronkelijke Ripuarische vorm, maar in de Middelnederlandse vertaling.[8] In dit verband kan ook nog worden gewezen op de handschriften Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu. 1092 en 1097, vermoedelijk beide afkomstig

uit Nazareth.[9.] Beide codices bevatten het *Boichelgen van der lylien*, een werkje dat, net als *Die Lilie*, een parafrase is van de lelie-allegorie die als 'Additamentum IV' in de editie van de *Vitis mystica* van Bonaventura is opgenomen (zie § 1.4). De overlevering van het *Boichelgen* schijnt zich in het Nederrijngebied te concentreren.[10.]

Het tweede zwaartepunt wordt gevormd door de bibliotheek van Sint-Bartholomeus te Maastricht. Er zijn uit dit begardenhuis drie handschriften met *Limburgse sermoenen* overgeleverd:

- Brussel, Koninklijke Bibliotheek, II 112: Ls. 31 (Rd. 60) (excerpt).[11.]
- Brussel, Koninklijke Bibliotheek, IV 138: Ls. 7 (Rd. 48) en Ls. 8 (Rd. 49).[12.]
- Weert, Minderbroeders, 10: Ls. 40.[13.]

Al met al gaat het hier om slechts vijf *Limburgse sermoenen*, verdeeld over drie handschriften. Sint-Bartholomeus is dus bij lange na niet zo belangrijk voor de overlevering als het klooster Nazareth.

Het hoeft niet te verbazen dat de ijverige kopiisten van het Maastrichtse begardenhuis enkele *Limburgse sermoenen* hebben overgeschreven. Blijkens een intussen sterk vervaagd spoor heeft handschrift H immers bij de zusters van Maagdendries in die stad berust. De *Limburgse sermoenen* waren in Maastricht dus voorhanden en de begarden van Sint-Bartholomeus kunnen handschrift H zelfs als legger benut hebben. Handschrift IV 138 lijkt althans een aanwijzing in die richting te bieden, en wel in het afschrift van Ls. 7. Aan het begin van die tekst lezen we de volgende frase: *Nu sullen wi merken hoe si <haer> biedt: sy en bi<e>dt <haer> niet allen lieden mer die ghene die hoers begheren.*[14.] Deze passage werd door een middeleeuwse hand gecorrigeerd; ik heb diens correcties hier tussen spitse haken geplaatst. In H luidt dezelfde zinsnede: *Nu sulwi mercken win* [= wie] *si bid: sin bid nit al die lide, mer si bid degene di hare begeren.*[15.] De kopiist van IV 138 veranderde de vorm *bid* [= vraagt] die in H voorkomt door *biedt.* Voor de corrector was dat kennelijk niet duidelijk genoeg. Hij voegde daarom het reflexieve voornaamwoord *haer* toe (en één keer een *e* in *biedt*). De vorm *biedt* was aan het einde van de vijftiende eeuw blijkbaar niet meer voor iedereen onmiddellijk te begrijpen. Het ligt in de rede dat de kopiist van IV 138 deze archaïsche vorm overnam uit H of uit een ander oud handschrift met de *Limburgse sermoenen.*[16.]

Het vermelden waard is ook nog handschrift Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. oct. 329, van de tertianen in Aken. Het bevat dezelfde prekencombinatie als Brussel IV 138 uit Sint-Bartholomeus: Ls. 7 (Rd. 48) en Ls. 8 (Rd. 49).[17.] Deze coïncidentie doet nadere literaire relaties tussen de begarden uit Maastricht en de tertianen uit Aken

vermoeden. Het is verleidelijk om een verband te veronderstellen met de aanwezigheid van het *Maastrichtse passiespel* in handschrift H, dat immers in de buurt van Aken gesitueerd wordt, maar concrete aanwijzingen daarvoor ontbreken.

In het Maastrichtse geval is handschrift H misschien als legger gebruikt; het was naar alle waarschijnlijkheid in de stad aanwezig. De aanwezigheid van *Limburgse sermoenen* in maar liefst drie handschriften van Sint-Bartholomeus is dus verklaarbaar uit de aanwezigheid van een of meer handschriften sinds de late dertiende eeuw in deze regio én uit de kopieeractiviteit van enkele begarden uit dit huis. Bij de zusters van Nazareth lijkt zo'n rechtstreeks historisch verband met de dertiende-eeuwse *Limburgse sermoenen*-traditie afwezig. In dit klooster werden vele handschriften met geestelijk materiaal gekopieerd, dat uit allerlei richtingen verzameld werd, zowel uit Brabant als uit het Nederrijngebied als uit het IJsseldal. Het blijft niettemin een opmerkelijk feit dat hier teksten uit verschillende overleveringstakken van de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* gekopieerd werden.

Wat er in de veertiende eeuw met de *Limburgse sermoenen* is gebeurd, is nogal duister. Sporen van receptie in deze eeuw ontbreken vrijwel geheel. We kunnen hooguit reconstrueren dat handschrift H in de eerste decennia van de eeuw vermoedelijk een nieuwe eigenaar kreeg, die het *Maastrichtse passiespel* aan het handschrift toevoegde. Afgaande op het dialect van deze tekst en enkele latere notities en correcties in H, was deze tweede eigenaar oostelijker gevestigd dan de eerste. In de gehele overlevering van de *Limburgse sermoenen* neemt de enige dertiende-eeuwse codex echter een tamelijk excentrische positie in. De overige zes corpushandschriften uit de vijftiende eeuw gaan niet op H, maar op de verloren tekstfase H* terug. De verbindende schakel tussen de vroegste dertiende-eeuwse overlevering en de bloeitijd van de vijftiende eeuw is helaas niet overgeleverd. Maar er bestaat wel een kleine veertiende-eeuwse overlevering van losse *Limburgse sermoenen* en verwante teksten, die de moeite van het verkennen waard is.

Zoals zo vaak in de geschiedenis van de Middelnederlandse geestelijke letterkunde heeft de befaamde bibliotheek van de reguliere kanunniken van Sint-Paulus te Oudergem ook hier een rol van betekenis vervuld.[18] De librije van Rooklooster, de naam waaronder dit klooster beter bekend is, blijkt in veel gevallen een doorgeefluik van Middelnederlandse teksten uit de veertiende eeuw. Dat geldt bijvoorbeeld voor bijna alle door de Bijbelvertaler van 1360 gemaakte vertalingen van standaardwerken uit de christelijke traditie, maar ook voor tal van andere werken, zoals het Kopenhaagse *Leven van Lutgart*, waarvan het enige handschrift omstreeks 1400 in Rooklooster berustte. Veel van deze teksten begonnen overigens, zoals de *Limburgse sermoenen*, aan een

tweede leven in de tweede helft van de vijftiende eeuw. De rijkdom van de Middelnederlandse bibliotheek van Rooklooster heeft zelfs tot de veronderstelling geleid dat zich hier een 'translatorium' had bevonden, waar op planmatige wijze Middelnederlandse vertalingen van teksten uit de Latijnse canon in het Middelnederlands werden geproduceerd.[19.] De diepgravende codicologische studie van Erik Kwakkel naar de veertiende-eeuwse Middelnederlandse handschriften uit Rooklooster maakt echter duidelijk dat de meeste daarvan niet in dit regulierenklooster, maar in de kartuize van Herne (zuidwestelijk van Brussel) zijn gemaakt. Op nog niet volledig opgehelderde wijze zijn veel van de in Herne geproduceerde boeken omstreeks 1400 in de bibliotheek van Rooklooster beland.[20.]

Zijn grootste roem dankt Rooklooster misschien wel aan de lijst van Middelnederlandse werken die in een van de handschriften uit de bibliotheek is opgenomen.[21.] De lijst draagt het opschrift *Dit sijn die Dietsche boeke die ons toebehoeren* en vormt een inventaris van een aantal codices die in Rooklooster (?) voorhanden waren.[22.] Op deze boekenlijst komt de volgende ingang voor: *Item een sermoenboec ende beghint 'Stepha<nus auteur plenus. Dese woer>t sprect sente Lucas, etc.'*[23.] Dit is onmiskenbaar het incipit van Ls. 3 (Rd. 39), zonder dat kan worden uitgemaakt of de bedoelde tekst tot de y2-redactie behoorde of niet. Er bestaat namelijk ook een Middelnederlandse redactie van Rd. 39 die buiten y2 omgaat en die kennelijk direct op de *Sankt Georgener Predigten*-traditie teruggrijpt; deze tekst komt onder andere voor in het hieronder te bespreken handschrift Vv, dat ook uit Rooklooster komt. De Vreese heeft zich afgevraagd of de verwijzing op de boekenlijst niet op Vv zelf kan slaan, maar concludeerde terecht dat dit handschrift nauwelijks voor een *sermoen boec* door kan gaan.[24.] Omstreeks 1400 bestond er niettemin een handschrift met Middelnederlandse sermoenen dat opende met Ls. 3. Geen van de bewaard gebleven corpushandschriften uit de y2-tak opent overigens met Ls. 3, maar dat zegt niet alles. Wijzigingen in de volgorde waarin de teksten worden gepresenteerd zijn immers typerend voor de *Limburgse sermoenen*-traditie.

Beide veertiende-eeuwse handschriften waarin teksten zijn overgeleverd die met de *Limburgse sermoenen* annex zijn, hebben in de Rooklooster bibliotheek berust. Het klooster in het Zoniënwoud werd in 1374 gesticht. Omdat het schrift van beide manuscripten naar het midden van de veertiende eeuw verwijst, kunnen ze daar geen van beide geschreven zijn. Handschrift Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 3067-73, ook bekend als Ruusbroec-handschrift Vv, is een convoluut van twaalf delen die alle dateren tussen 1350 en 1400.[25.] Ergens in de eerste helft van de vijftiende eeuw moeten de samenstellende delen in één band zijn samengebracht, die vervolgens werd opgenomen in de volkstalige bi-

bliotheek van Rooklooster. In een eerder stadium, dus voordat ze in Rooklooster terechtkwamen, waren verschillende convoluutdelen echter al tot grotere eenheden samengevoegd. Zo werd van de delen I-V niet lang na 1363 al een gebruikseenheid gemaakt. De deeltjes I en IV werden afgeschreven door de zogeheten Ferguut-kopiist, die verder vooral Middelnederlandse epiek op zijn naam heeft staan. Zijn werkzaamheid wordt omstreeks 1350 gedateerd en met enige voorzichtigheid in de regio Brussel gelokaliseerd. Opmerkelijk is verder dat in de convoluutdelen I, IV en VIII kanttekeningen zijn aangebracht door Duitstalige handen. Gebruikte vormen als *anzebetten* of *zuo* wijzen naar het Middelhoogduitse taalgebied, en niet naar de aangrenzende Ripuarische of Nederduitse gebieden.[26.] De aanwezigheid van deze vormen in de vroegere gebruikseenheid I-IV doet vermoeden dat deze convoluutdelen, voor zij in Rooklooster belandden, tijdelijk ver van Brabant verwijderd zijn geweest.[27.]

In het door een onbekende kopiist geschreven convoluutdeel II (f. 15-41) is onder meer *Van seven manieren van heileger minnen* (Ls. 42) opgenomen. Bij de bespreking van die tekst is al naar voren gebracht dat handschrift Vv eigen varianten heeft ten opzichte van H en W2, de andere handschriften waaruit Ls. 42 bekend is. H en W2 hebben ieder een duidelijk ten opzichte van elkaar gemarkeerde plaats in de y2-tak van de *Limburgse sermoenen.* Convoluutdeel II bevat ook een kort stukje mystieke poëzie in de vorm van het gedicht *Ay edele minne / In minnen beginne*, dat aan de lyriek van Hadewijch doet denken. Verder treffen we enkele korte traktaatjes aan die tot de pseudo-Eckhart-literatuur worden gerekend, zoals *Dit sijn tekine eens vernuftechs gronts* (f. 15r-18v) en een dictum op naam van de grote dominicaanse magister (f. 19r-v).[28.] Niet alleen de aanwezigheid van een Duitse hand, ook de samenstelling van het tweede deel van Vv en die van de andere vier delen van deze oude gebruikseenheid lijken te wijzen op interactie met de mystieke literatuur van het Duitse Rijnland.[29.]

Deel VI van handschrift Vv omvat de folia 80-133 en wordt gedateerd in 1361. In dit stuk worden weliswaar geen *Limburgse sermoenen* aangetroffen, maar wel een beknopte bewerking van de twaalf-vruchtenpreek van Guiard van Laon (zie § 2.6). Aangezien deze tekst rechtstreeks teruggrijpt op Guiards Latijnse preek *Ex utraque parte*, bestaat er geen direct verband met Ls. 40. Wel getuigt dit korte twaalf-vruchtentraktaatje van een vergelijkbare interesse in de betekenis van het heilig sacrament. Handschrift Vv vormt de oudst bekende bron voor deze tekst, die dus in of voor 1361 gedateerd kan worden. Als plaats van ontstaan komt Brabant het meest in aanmerking.

Deel VII bevat maar één tekst, en wel een Middelnederlandse vertaling van Rd. 39, de *Sankt Georgener Predigt* op het thema *Stephanus*

autem. We kennen deze tekst ook als Ls. 3, maar de vertaling uit Vv kan niet tot de y2-groep gerekend worden.[30.] De Stephanus-preek uit handschrift Vv behoort, strikt genomen, dus niet tot de *Limburgse sermoenen.* Er hebben dus ook buiten de y2-traditie om *Sankt Georgener Predigten*-vertalingen in het Middelnederlands bestaan. De licht afwijkende Middelnederlandse vertaling van Rd. 39 volgens Vv verschijnt nog tweemaal in vijftiende-eeuwse handschriften en heeft dus een eigen traditie gevestigd. Een van die handschriften komt uit Nazareth in Geldern (Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu. 1084; zie boven), het andere uit Sint-Agnes te Maaseik (Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 73 H 30). Dit Limburgse regularissenklooster heeft, net als Nazareth, een groot bestand aan Middelnederlandse handschriften nagelaten, waarin opvallend veel mystiek materiaal is opgenomen.[31.]

Drie van de twaalf samenstellende delen van handschrift Vv bevatten dus teksten die meer of minder sterk met de *Limburgse sermoenen* in verband staan, maar geen ervan kan rechtstreeks tot de y2-overlevering worden gerekend. De Stephanus-preek uit Vv wijkt duidelijk af van Ls. 3 en de versie van Ls. 42 uit dit handschrift verschilt van de beide handschriften uit de y2-traditie. De twaalf-vruchtentekst uit Vv staat zover van Ls. 40 af dat het zoeken naar een relatie met y2 niet relevant is. De diverse convoluutdelen van Vv onderhouden dus niet meer dan op enige afstand relaties met het *Limburgse sermoenen*-corpus, waarbij Ls. 42 zonder meer de krachtigste verbindingsschakel is. Over de herkomst van de losse convoluutdelen is weinig bekend, maar zeker is wel dat in alle twaalf het Brabantse dialect wordt gebruikt. Voor de gebruikseenheid I-IV is een ontstaan in Brussel of omgeving waarschijnlijk. De samenstelling van handschrift Vv leidt tot de conlusie dat er omstreeks het midden van de veertiende eeuw in Brabant, eventueel Brussel, belangstelling bestond voor verschillende teksten die ook in het *Limburgse sermoenen*-corpus voorkomen. Een regelrecht verband tussen handschrift Vv en de *Limburgse sermoenen*-traditie is echter niet aanwijsbaar.

Het tweede Rooklooster-handschrift waarin een met de *Limburgse sermoenen* verwante tekst opduikt, is handschrift Parijs, Bibliothèque Mazarine, 920. Evenals Vv is dit een convoluut dat is samengesteld uit delen die uit verschillende perioden van de veertiende eeuw stammen.[32.] De teksten vertonen Brabantse dialectkenmerken. Ook in Mazarine 920 zijn Middelhoogduitse handen actief geweest, die op grond van het schrift in het derde kwart van de veertiende eeuw gedateerd worden (I en VII).[33.] Gaat het in Vv slechts om losse woorden of frasen, in dit handschrift zijn complete, zij het korte teksten toegevoegd, waaronder een gebed tot Johannes de Evangelist en een berijmd gebed tot Maria.[34.] De

taal van deze gebedsteksten kan worden gelokaliseerd in het West-alemannische taalgebied, dat wil zeggen: de regio westelijk van het Bodenmeer.[35] In deel V van dit handschrift, dat mogelijk nog van voor het midden van de veertiende eeuw dateert, is de *Boengaert van der geesteleker herten* opgenomen. Deze tekst valt goeddeels samen met de eerste helft van Ls. 39 ofwel *Dbuec van den boegarde* (zie § 2.5). De Parijse tekst vertoont veel meer van de briefkenmerken die de oorspronkelijke tekst gehad moet hebben dan Ls. 39, waarin de epistolaire achtergrond nog slechts rudimentair aanwezig is. De verhouding die Mazarine 920 met de *Limburgse sermoenen* onderhoudt, lijkt vrij sterk op die met handschrift Vv. Het Parijse handschrift bevat weliswaar een tekst die sterk verwant is met de *Limburgse sermoenen-traditie* (in de y2-redactie), maar staat niet rechtstreeks in verbinding met de prekenverzameling.

Ook het corpushandschrift W2, daterend van het midden van de vijftiende eeuw, komt uit de bibliotheek van het Rooklooster. Drie van de *Limburgse sermoenen* die in dit handschrift zijn opgenomen, hebben opschriften die herinneren aan de registeringangen uit handschrift H. Op grond van stemmatologische overwegingen hebben we vastgesteld dat W2 deze niet uit H, maar uit H* moet hebben overgenomen (zie § 2.1). Een vergelijkbaar geval is het opschrift van Ls. 39 in hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek, II. 729-30, dat ook in de Rookloosterbibliotheek heeft thuisgehoord. In de omgeving van dit Brabantse klooster moet omstreeks het begin van de vijftiende eeuw dus een *Limburgse sermoenen*-handschrift uit de y2-tak voorhanden zijn geweest dat direct op H* terugging. Wellicht was dit het verloren gegane allereerste handschrift met *Limburgse sermoenen*, maar het is evenmin uitgesloten dat het hier gaat om het handschrift van de boekenlijst dat begon met een preek op *Stephanus autem.*

Dat de twee veertiende-eeuwse Brabantse handschriften uit de bibliotheek van Rooklooster geen rechtstreekse betrekkingen onderhouden met handschrift H, was van meet af aan duidelijk. Connecties tussen deze Rooklooster-codices en de y2-overlevering van de *Limburgse sermoenen* blijken nu ook niet aanwijsbaar. De beide handschriften uit de Rookloosterbibliotheek putten blijkbaar uit andere bronnen, die in inhoudelijk opzicht zekere raakvlakken met de *Limburgse sermoenen* vertoonden. Gezien de connecties van de beide handschriften met de kartuize van Herne - later Rooklooster - en het gebruikte dialect, zullen die onbekende bronnen wel in Brabant gezocht moeten worden. Handschrift W2 uit Rooklooster staat wel rechtstreeks met de dertiende-eeuwse traditie in verband, want het grijpt op de tekstfase H* terug. Vormde de legger waarnaar de kopiist van W2 een vijftal *Limburgse sermoenen* heeft gekopieerd misschien de basis voor de vijftiende-eeuwse bloeitijd van onze tekstverzameling?

Het is alleszins waarschijnlijk dat de ontbrekende veertiende-eeuwse verbindingsschakel in de *Limburgse sermoenen*-overlevering in het hertogdom Brabant ligt. Dit gewest is in de vijftiende-eeuwse overlevering van de *Limburgse sermoenen* zeer sterk vertegenwoordigd, met de niet nader te lokaliseren corpushandschriften Am en Br1, met W2 uit Rooklooster en Br2 uit Sint-Luciëndal bij Sint-Truiden, en met een substantieel aantal handschriften met verspreide *Limburgse sermoenen.*[36.] De corpushandschriften uit Brabant zijn door de bank genomen ook wat ouder dan die uit de wat oostelijker gelegen regio, meer bepaald het Maas-Rijngebied, dat zich als een tweede zwaartepunt aandient. De corpushandschriften B1 en B2 komen uit Nazareth in Geldern en La stamt hoogstwaarschijnlijk uit het Windesheimse klooster Frenswegen bij Nordhorn (Westfalen); daarnaast bestaat er enige 'Streutüberlieferung' uit deze regio, onder meer uit Nazareth. De huidige provincies Limburg in Nederland en België kunnen daar, naast H, slechts de verspreide overlevering bij de begarden in Maastricht en de regularissen uit Maaseik tegenoverstellen.

> In het licht van de Brabantse dominantie in de *Limburgse sermoenen*-overlevering mag niet onvermeld blijven dat volgens J. Alaerts, de uitgever van Jan van Ruusbroecs eerste traktaat *Dat rijcke der ghelieven*, een van de Middelnederlandse preken als bron gebruikt heeft. In Ls. 11 worden vier deugden onderscheiden die bij een rechte weg horen. Ruusbroec heeft, zo meent Alaerts, deze wegen op eigen wijze verwerkt in zijn eersteling, die omstreeks 1340 is ontstaan. Daarbij is het perspectief nogal gewijzigd: waar Ls. 11 de deugden op het werkende leven van de gewone christenmens op zijn weg naar de hemel betrekt, past Ruusbroec ze toe op de mysticus, die in het aardse leven al een glimp van de hemelse zaligheid opvangt.[37.] Jan van Ruusbroec zou dus een handschrift met *Limbugse sermoenen* tot zijn beschikking gehad moeten hebben.

Brabant is onbetwist de belangrijkste brandhaard van de Middelnederlandse mystieke traditie in de veertiende eeuw. Het bestaan van handschriften als Mazarine 920 en Vv bewijst dat er in deze contreien nog voor het midden van deze eeuw belangstelling bestond voor het soort literatuur dat in de *Limburgse sermoenen*-verzameling bijeen is gebracht. Daarom is de vraag gewettigd of de ontstaansfase H* niet eerder in Brabant dan in de Limburgen gesitueerd zou moeten worden.

4.2 *De Brieven van Hadewijch*

Het enige Middelnederlandse tekstconglomeraat waarmee de *Limburgse sermoenen* aanwijsbare verbanden onderhoudt, zijn de Brieven van Hadewijch.[38.] Deze verzameling bevat 31 brieven en andere prozastuk-

ken. Zij is driemaal in een gesloten corpus overgeleverd, samen met de Visioenen, de Strofische gedichten en de Mengeldichten (of Rijmbrieven). Deze drie corpushandschriften, bekend onder de sigla A, B en C, werden in de veertiende eeuw in Brabant geschreven en gebruikt.[39.] Ook voor de overlevering van Hadewijch is de Rooklooster-bibliotheek van eminent belang gebleken: twee van de drie corpushandschriften hebben in die collectie berust. Daarnaast bestaat er een kleine verspreide overlevering van enkele Brieven van Hadewijch en verder wat fragmenten. En er is een Middelhoogduitse overlevering waarin enkele stukjes uit het oeuvre van (*Sante*) *Adelwip* zijn bewaard.[40.]

De corpushandschriften met het oeuvre van Hadewijch:
A: Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 2879-80, f. 1r-41v, Brieven; f. 42r-59v, Visioenen; f. 59v-61v, *Lijst der volmaakten*; f. 62r-87r, Strofische gedichten; f. 87r-101v, Mengeldichten 1-16; schrift tweede kwart veertiende eeuw; komt vermoedelijk uit de bibliotheek van de kartuize Herne en berustte vanaf circa 1400 in Rooklooster; komt vermoedelijk voor op de boekenlijst uit Rooklooster.[41.]
B: Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 2877-2878, f. 1r-59r, Brieven; f. 59v-89v, Visioenen; f. 89v-93r, *Lijst der volmaakten*; f. 93r-132r, Strofische gedichten; f. 132r-147r, Mengeldichten 1-16; f. 148r-154v, *Twee-vormich tractaetken*; f. 163v-166r, Mengeldichten 17-29; schrift tweede helft veertiende eeuw, vermoedelijk in Herne geschreven; berustte rond 1400 eeuw in Rooklooster; komt vermoedelijk voor op de boekenlijst uit Rooklooster.[42.]
C: Gent, Universiteitsbibliotheek, 941, f. 1r-18vb, Visioenen; f. 18vb-20vb, *Lijst der volmaakten*; f. 20vb-49ra, Brieven; f. 49rb-71rb, Strofische gedichten; f. 71va-74va, *Twee-vormich tractaetken*; f. 74va-85rb, Mengeldichten 1-16; f. 85rb-90va, Mengeldichten 17-29; schrift eind veertiende eeuw; in de vijftiende eeuw in bezit van de lekenbroeders van Bethlehem bij Leuven.[43.]
Verspreide Middelnederlandse overlevering uit de veertiende eeuw:
Parijs, Bibliothèque Mazarine, 920 (zie § 4.1), f. 120r-124v, Brief 6; f. 124v-126r, Brief 10; beide in convoluutdeel VII, dat dateert uit het tijdvak 1325-1350; het handschrift is omstreeks 1400 in Rooklooster aanwezig.
De Middelhoogduitse overlevering:
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. oct. 12, f. 38r-40r, Brief 10; schrift vermoedelijk tweede helft veertiende eeuw; bevat een eigendomsmerk uit 1412 dat verwijst naar de 'Sankt-Katharinaklause' te Hagenau.[44.]
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu. 149, f. 144v-146v, Brief 10; schrift vermoedelijk rond 1400.[45.]
Einsiedeln, Stiftsbibliothek, cod. 277, f. 220r-v: bij wijze van katernvulling zijn op het laatste blad fragmenten uit Brief 5, Brief 6, Mengeldicht 5 en

> Mengeldicht 6 opgenomen; het handschrift ontstond vermoedelijk rond het midden van de veertiende eeuw; het behoorde oorspronkelijk aan de Bazelse begijn Margaretha zum Goldenen Ring en was later in gebruik in *alle hüser des waldes*, waarmee de vier begijnhuizen in de vallei bij Einsiedeln (Zwitserland) worden aangeduid.[46.]

De samensteller van de *Limburgse sermoenen* heeft in het laatste kwart van de dertiende eeuw met een zekere regelmaat tekstmateriaal gebruikt dat ook in Hadewijchs Brieven verschijnt. Rechtstreekse ontleningen aan de Visioenen en de rijmende geschriften van Hadewijch zijn tot dusver niet gevonden.[47.] De interferentie heeft zich kennelijk tot de Brieven beperkt. In vijf *Limburgse sermoenen* zijn passages aangewezen die parallellen met de Brieven vertonen. De meeste ervan zijn in het tweede hoofdstuk de revue gepasseerd; de andere worden hier in extenso aangehaald:[48.]

- in de mozaïekpreek Ls. 26 is op de overgang van de ene naar de andere samenstellende *Sankt Georgener Predigt* een spreukachtige frase gebruikt die doet denken aan een passage uit Brief 6. Het is echter zeer goed mogelijk dat beide teksten onafhankelijk van elkaar teruggrijpen op een algemeen bekende uitspraak van een kerkvader.
- Aan het slot van Ls. 31, *Dbuec van den palmboeme*, zijn in de laatste en langste Middelnederlandse interpolatie (geciteerd in § 2.3) enkele zinnen opgenomen die in min of meer gelijkluidende vorm voorkomen in Brief 30:

> Want wi sijn cranc in doghene ende vlietich in ghenoechten. Ons connen lettel soe cleine dinc gheletten in vernoye, wi en legghen wel minne ghehouden inne ende vergheten haers te pleghene. Dat es groete cleynheit. Want men in alle uren der minnen ghenoech soude leven.[49.]

- in de aanhef van Ls. 39, *Dbuec van den boegarde*, verschijnt, over een wat langere passage verspreid, een aantal zinnen die eveneens voorkomen in Brief 1 en in de *Boengart van der geesteleker herten.*
- de tweede helft van Ls. 41, *Dit leert ons negenrehande minne*, valt grotendeels samen met de tekst van Brief 10. Het gaat hier om een Middelnederlandse vertaling, of liever een parafrase, van een hoofdstuk uit de *Explicatio in Cantica canticorum* van (pseudo-)Richard van Sint-Victor. Daarnaast bestaat er misschien enige inhoudelijke verwantschap tussen de aanhef van Ls. 41 en een passage uit Brief 6.
- in Ls. 43, *Dbuec van den gesteleken winkelre*, komt een vrij lange passage voor die goeddeels overeenstemt met een passage uit Brief 18.

Veruit de meeste van de genoemde passages werden al door Van Mierlo gevonden. Het is zeker niet uitgesloten dat er nog meer overeenstem-

mende tekstfragmenten worden gevonden. Mijn oog viel bijvoorbeeld op de slotformule van Ls. 20, die in de Middelhoogduitse voorbeeldtekst niet voorkomt: *Dar est gevugt lif in lif alse een lief, met enen wille ende met enen gebrukene ewelike te besittene. Daer ons allen Got tue brengen mute. Amen.*[50.] Dit zelfstandige Middelnederlandse slot doet vooral wat woordkeus betreft wel wat denken aan een passage uit Brief 30 van Hadewijch:

> Ende nieman el te doene dan den lieve met lieve selve, alse een lief in lief met enen seden, met enen sinnen, met eenre borst de andere te dore sughene die onghehoerde soetheit die sine pine verdient hevet. Ay, ja herte in herte te ghevoelene met eenre enigher herten ende ere enegher soeter minnen, ende woensamleke te ghebrukene ene volwassene minne.[51.]

De overeenkomsten zijn zeker niet van dien aard dat aan rechtstreekse ontlening gedacht moet worden, maar verwantschap is er toch zeker. Enkele regels uit deze zelfde Brief werden trouwens verwerkt in de lange afsluitende interpolatie uit Ls. 31.

Het is om te beginnen van belang om op te merken dat de band tussen Hadewijchs Brieven en de *Limburgse sermoenen* zich niet tot handschrift H beperkt. Verschillende van de gesignaleerde parallellen duiken ook elders in de y2-overlevering op, bijvoorbeeld in handschrift Br1. We kunnen dus besluiten dat de vermoedelijke interferentie tussen *Limburgse sermoenen* en Brieven al heeft plaatsgevonden in het stadium H*, dat in het laatste kwart van de dertiende eeuw gesitueerd kan worden. De mogelijke uitwisseling tussen beide tekstcorpora komt dus voor rekening van de samensteller van de *Limburgse sermoenen.*

De hamvraag is uiteraard hoe de intrigerende intertekstuele verbanden tussen deze beide oude Middelnederlandse prozaconglomeraten tot stand zijn gekomen. Er zijn in beginsel drie verklaringen mogelijk: Hadewijch ontleende aan de *Limburgse sermoenen*, de *Limburgse sermoenen* ontleenden aan Hadewijch, of Hadewijch en de *Limburgse sermoenen* ontleenden aan een of meer gemeenschappelijke bronnen.

Er zijn nauwelijks historische gegevens over Hadewijch beschikbaar, maar volgens de vigerende opvatting trad zij omstreeks het midden van de dertiende eeuw op als leidsvrouwe van een kleine, elitaire gemeenschap van hooggekwalificeerde begijnen in Brabant. Haar literaire werkzaamheid valt dan vanzelfsprekend ook in die periode, waarmee Hadewijch een van de allereerste schrijvende *mulieres religiosae* zou zijn.[52.] Het is met name Van Mierlo geweest die in een reeks van publicaties en edities aan dit Hadewijch-beeld gestalte heeft gegeven. Voor hem bestond er dan ook geen twijfel over de zojuist opgeworpen vraag:

de onbekende samensteller van de *Limburgse sermoenen* maakte vanzelfsprekend gebruik van de Brieven van Hadewijch. Van Mierlo dateerde het Middelnederlandse prekencomplex weliswaar veel vroeger dan J.H. Kern dat deed, namelijk omstreeks 1300 (zie § 1.1), maar daarmee viel het ontstaan van de *Limburgse sermoenen* nog steeds een halve eeuw na het veronderstelde optreden van Hadewijch. De nieuwe datering van de *Limburgse sermoenen* in de late dertiende eeuw heeft voor Van Mierlo's constellatie dan ook nauwelijks gevolgen.

Van Mierlo ging zelfs zover om Hadewijch aan te wijzen als grondlegster van de Germaanse mystiek, die onder meer diepgaande invloed op mystieke grootmeesters als Meister Eckhart zou hebben uitgeoefend.[53.] Dat de minneleer van Hadewijch werkelijk rechtstreekse invloed zou hebben uitgeoefend op de veel intellectueler georiënteerde dominicaanse mystiek, wordt tegenwoordig door bijna niemand meer geloofd.[54.] In de grotendeels door hemzelf ontdekte Middelhoogduitse overlevering van Hadewijch vond Van Mierlo vanzelfsprekend een extra argument voor de krachtige dertiende-eeuwse uitstraling van het werk van de Brabantse begijn naar het Duitse taalgebied.[55.] Wanneer haar invloed al in de dertiende eeuw tot in het Rijnland reikte, zo redeneerde hij, lag het wel zeer voor de hand dat Hadewijchs dominante aanwezigheid ook in de *Limburgse sermoenen* sporen had nagelaten. Het is echter veel waarschijnlijker dat de Adelwip-overlevering in de veertiende eeuw plaatsvond, in het voetspoor van de intensieve contacten tussen Ruusbroec en Groenendaal aan de ene kant en de godsvrienden in Bazel en Straatsburg aan de andere kant (zie § 4.6).

Er zijn wel enige kanttekeningen te plaatsen bij de heersende opvatting over de verhouding tussen Hadewijchs Brieven en de *Limburgse sermoenen.* In de eerste plaats is er de, althans vanuit Middelnederlands perspectief, zeer hoge ouderdom van de overlevering van de *Limburgse sermoenen.* Hadewijchs literaire werkzaamheid wordt weliswaar nog voor het oude manuscript H gedateerd, maar de handschriftelijke overlevering van haar oeuvre is een stuk jonger. Het oudste corpushandschrift A stamt immers uit het tweede kwart van de veertiende eeuw, terwijl Mazarine 920, met de Brieven 6 en 10, ongeveer even oud is. Het Middelhoogduitse handschrift Berlijn mgo 12 zou ook uit dit tijdvak kunnen dateren. Er gaapt dus een gat van zo'n zeventig jaar tussen Hadewijchs veronderstelde literaire werkzaamheid en de overlevering van haar werken. Die kloof wordt hooguit enigszins gedicht door handschrift H, waarin reminiscenties aan vijf van haar Brieven voorkomen. Bij geen van de passages in de *Limburgse sermoenen* die geheel of gedeeltelijk met Hadewijchs Brieven getijkop lopen, wordt haar naam overigens genoemd. Dat zegt lang niet alles - in de eerste helft van Ls. 41, die een samenvatting is van *De diligendo Deo*, wordt de naam van

Bernard van Clairvaux niet eens genoemd - maar het relativeert wel de roem die Hadewijch als mystiek lerares in de Nederlanden zou hebben bezeten.

De parallelpassages van de Brieven met de *Limburgse sermoenen* zijn nogal ongelijk van aard. De gelijkenis kan uiteen lopen van enkele min of meer verwante losse frasen die in een andere context en in een afwijkend zinsverband verschijnen, tot een tekst die pagina's lang parallel loopt. Van deze laatste vorm kennen we slechts een voorbeeld, en dat is meteen ook het meest problematische geval. Schalij toonde al in 1943 aan dat de tweede helft van Ls. 41 enerzijds en Brief 10 anderzijds een Middelnederlandse parafrase leveren van een kapittel uit de *Explicatio in Cantica canticorum.* Wie toen nog staande wilde houden dat Hadewijch de 'Urheber' van Brief 10 was, moest haar dus niet alleen aanmerken als auteur van Middelnederlandse mystiek, maar ook als vertaalster van Latijnse mystieke theologie. Van Mierlo, voor wie Hadewijch in alle opzichten de grootste was, deed dat zonder voorbehoud.[56.] Maar is het wel zo waarschijnlijk dat binnen de vaak starre middeleeuwse verhoudingen vrouwen, *illitterati* dus, de gelegenheid kregen om Latijnse geschriften te vertalen, gesteld al dat ze dat zouden kunnen?[57.] Volgens de bronnen beschikten sommige *mulieres religiosae* uit de dertiende eeuw over een opmerkelijke theologische kennis - zo las Beatrijs van Nazareth graag over de Drie-eenheid - maar dat is nog iets anders dan zelfstandig werken uit de Latijnse mystieke theologie vertalen en in omloop brengen. Wanneer er van de volkstalige geschriften van dertiende-eeuwse vrouwen uit de Zuidelijke Nederlanden vrijwel alleen Latijnse bewerkingen bestaan - de autobiografische schetsen van Beatrijs, de notities van de Luikse vriendin van Juliana van Cornillon, de visioenen van de begijn uit Tongeren enzovoort (zie § 1.5) - ligt het niet erg voor de hand om aan te nemen dat vrouwen binnen een dergelijk klimaat wel vertalingen van theologische traktaten konden produceren. Aan de andere kant zijn de meeste vertalingen anoniem en is dus zeker niet uit te sluiten dat er vrouwen bij de productie ervan betrokken zijn geweest. Vooralsnog lijkt het niettemin waarschijnlijker dat het kapittel uit de *Explicatio in Canticum canticorum* door een geschoold iemand in het Middelnederlands werd vertaald - bijvoorbeeld iemand die in de zielzorg van mystiek bevlogen vrouwen werkzaam was - en dat deze vertaling, eventueel bewerkt door Hadewijch, in het Brieven-corpus terechtkwam.

Schalij concludeerde op grond van variantenonderzoek dat Brief 10 en Ls. 41 ieder afzonderlijk op een oudere Middelnederlandse vertaling van de *Explicatio* terug moesten grijpen.[58.] Van Mierlo wist zeker enkele bressen in haar argumentatie te slaan, maar hij verdedigt de authenticiteit van Hadewijch dermate vinnig dat andere mogelijkheden niet se-

rieus in overweging werden genomen.[59.] Dat er al een Middelnederlandse vertaling van het *Explicatio*-hoofdstuk bestond toen de *Limburgse sermoenen* respectievelijk de Brieven van Hadewijch geschreven werden, wordt waarschijnlijker door het bestaan van het vijftiende-eeuwse handschrift Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 2412-2413 (zie § 2.7). Dat bevat de *Explicatio*-vertaling in een redactie die zowel verwantschap met Brief 10 als met Ls. 41 vertoont en die bovendien een zelfstandige interpolatie kent die in de beide andere teksten niet voorkomt. Het bestaan van deze verder niet overgeleverde tekst wettigt het vermoeden dat er inderdaad een Middelnederlandse parafrase van de *Explicatio* heeft bestaan die losstaat van de Brieven en de *Limburgse sermoenen* en die dan tot in de dertiende eeuw terug zou reiken. Al met al acht ik het het meest waarschijnlijk dat niet Brief 10 van Hadewijch in Ls. 41 geïntegreerd werd, maar de reeds bestaande Middelnederlandse parafrase van de *Explicatio*. Min of meer dezelfde tekst belandde ook in het Brieven-corpus van Hadewijch, waarbij het wel zo is - Van Mierlo liet niet na dat op te merken - dat Brief 10 in stilistisch opzicht veruit de beste lezing levert.

De op een na langste parallelpassage verschijnt in Ls. 43 en Brief 18. Deze Brief bevat een hoogstaande theologische beschouwing waarin onder meer wordt ingegaan op de ogen van de ziel, die minne en rede symboliseren. Op dat punt parafraseert Brief 18 gedeelten uit *De nature et dignitate amoris* van Willem van Saint-Thierry.[60.] Aansluitend volgt de passage over de ogen van de affectie waarmee men God moet aanstaren, die ook in Ls. 43 is opgenomen. Het *Limburgse sermoen* spreekt echter over de *ogen der pensinge*, gebruikt het begrip ‘affectie’ niet, en bevat nog een aantal andere verschillen met Brief 18 (zie § 2.9). Als de auteur van Ls. 43 hier inderdaad de brief van Hadewijch aanhaalde, dan citeerde hij wel heel losjes. Ook in dit geval lijkt het er eerder op dat Brief 18 en Ls. 43 ieder op hun eigen wijze gebruik maakten van een reeds bestaande tekst die aansloot op het gedachtegoed van Willem van Saint-Thierry. Blijkbaar bestonden er in de tweede helft van de dertiende eeuw al Middelnederlandse teksten die voortborduurden op de Latijnse mystieke theologie, zoals het eerste deel van Ls. 41, dat een schematische samenvatting van *De diligendo Deo* biedt. Zowel de kringen rondom de samensteller van de *Limburgse sermoenen* als het mystieke gezelschap rond Hadewijch kwamen dan met dit soort teksten in aanraking.

Een ingewikkeld geval is de parallelpassage tussen Ls. 39 en Brief 1, die overigens slechts drie losse zinsneden omvat. Het gaat hier om een driehoeksrelatie, waarin ook de *Boengaert van der geesteleker herten* uit handschrift Mazarine 920 betrokken is. Deze laatste tekst staat, ondanks de corrupte staat waarin hij is overgeleverd, het dichtst bij een

verloren gegane brief die tevens de basis heeft gevormd voor het eerste deel van Ls. 39. Deze mystieke brief werd dus nog in de dertiende eeuw geschreven, door iemand die zijn identiteit liever niet aan het perkament prijsgaf. De vraag of deze verloren brief van de hand van Hadewijch kan zijn geweest, wordt door alle specialisten ontkennend beantwoord (zie § 2.5). De overeenkomsten tussen Brief 1, Ls. 39 en *Boengaert* daarentegen worden door niemand betwist. Het is *communis opinio* dat Ls. 39 en de *Boengaert* op Brief 1 van Hadewijch zijn geïnspireerd, maar het is zeker zo waarschijnlijk dat alle drie de teksten teruggrijpen op de op mysterieuze wijze verloren gegane brief waarop de *Boengart* ons nog de meest heldere blik gunt. De geheimzinnige slotregels duiden op het bestaan van een laat-dertiende-eeuwse mystieke kring waarbinnen de communicatie soms per brief moest geschieden, maar waarvan de deelnemers het niet opportuun achtten om al te veel de aandacht op zichzelf te vestigen.[61.] Het lijkt erop dat zowel de auteur van Ls. 39 (en eventueel de samensteller van de *Limburgse sermoenen*), de makers van (een deel van) handschrift Mazarine 920 en Hadewijch met deze onbekende kring in contact stonden.

Voor de overige, kortere parallellen tussen de Brieven en de *Limburgse sermoenen* geldt dat de overeenkomsten soms treffend zijn, maar dat bijzonder moeilijk is uit te maken wie er precies aan wie ontleent. Nu de hoge ouderdom van de *Limburgse sermoenen*-traditie bewezen is, kan niet zomaar worden uitgesloten dat de Brieven uit het prekencorpus hebben geput. Het ingeslepen idee dat Hadewijch de gevende partij is, komt voornamelijk voort uit het schijnbaar onaantastbare Hadewijch-beeld dat al decennia standhoudt. Het wordt bijna als een vaststaand gegeven gezien dat Hadewijch omstreeks het jaar 1250 werkzaam was, maar die datering is hooguit mager onderbouwd. De spaarzame argumenten daarvoor worden voornamelijk ontleend aan de *Lijst der volmaakten*, die als een toelichting bij Visioen 14 beschouwd kan worden.[62.] De authenticiteit van deze tekst is niet onomstreden.[63.] Daarenboven is het de vraag of een tekst die claimt een opsomming te zijn van alle 'volmaakten' die in het heden, het verleden en de toekomst hebben bestaan, wel als historische bron kan dienen. De meest concrete aanwijzing op de *Lijst* is de vermelding van een anonieme begijn die door Robert de Bulgaar (of: le Bougre) op de brandstapel was gebracht.[64.] Aangezien deze ketterhamer in de jaren 1236-1239 in de Nederlanden actief was, biedt deze vermelding een *terminus post quem* voor de *Lijst der volmaakten* na omstreeks 1240, en daarmee impliciet voor het literaire optreden van Hadewijch. Maar hoever haar werkzaamheid na deze datum ligt, is nauwelijks nader te bepalen.[65.]

Als inhoudelijk argument voor de datering van Hadewijch in het midden van de dertiende eeuw wordt vaak opgegeven dat zij met beide

benen in de cultuur van de ridderwereld en de hoofse minne zou staan.[66.] Dat zou vooral blijken uit haar Strofische gedichten, die sterk verwant zijn met de poëzie van de Noordfranse trouvères, met name met hun Maria-lyriek. Vanwege deze formele en inhoudelijke verwantschap wil men Hadewijchs optreden situeren rondom het creatieve hoogtepunt van de trouvère-lyriek, dat rond het midden van de dertiende eeuw valt. Maar Volker Mertens heeft laten zien dat er geen dwingende reden is waarom zij op dit gebied als voorloopster, en niet als navolgster zou moeten gelden.[67.] Hadewijch baseerde zich op Franse voorbeelden en er bestaan geen aanwijzingen dat zij de trouvères heeft beïnvloed. De melodieën waarop zij haar lyriek baseerde, kunnen ook na de grootste bloeitijd van de trouvères nog lang in zwang zijn geweest. Er is in ieder geval een voorbeeld bekend: voor Strofisch gedicht 21 gebruikte Hadewijch een melodie die ook door Jehan le Court Brisebarre benut is. Hij was afkomstig uit Dowaai (Douai) en was werkzaam in de eerste helft van de veertiende eeuw.[68.]

Deze observaties sluiten goed aan bij een voorstel van Reynaert, die Hadewijch liever geplaatst wil zien binnen een tweede bloeiperiode van de hoofse minnemystiek, die in de tweede helft van de dertiende eeuw valt.[69.] De eerste bloei van dit literatuurtype vond plaats in de tweede helft van de twaalfde eeuw en telde voornamelijk clericale auteurs, zoals Richard van Sint-Victor, die in het Latijn schrijven. Een opmerkelijke uitzondering is de Hoogliedparafrase van Landeric van Wabban (1176-1181), die in het Oudfrans geschreven werd (zie § 3.4). De tweede bloeiperiode manifesteerde zich in de tweede helft van de dertiende eeuw en kent vooral volkstalige (vrouwelijke) auteurs, waarvan - naast Hadewijch - Mechtild van Maagdenburg en Margaretha Porete genoemd moeten worden. Verder is er vooral een aantal anonieme Oudfranse teksten uit dit tijdvak, voornamelijk afkomstig uit Wallonië en Noord-Frankrijk, dat met een hernieuwde interesse in een erotisch georiënteerde mystiek verbonden kan worden (zie § 4.4 en 4.5).

De niet al te overtuigende argumentatie voor een datering van Hadewijch in het midden van de dertiende eeuw en de overwegingen van Reynaert bieden ruimte voor een nieuw historisch beeld van de Brabantse mystica. Ik heb daarom voorgesteld - een beetje provocerend misschien - om een oude theorie opnieuw in overweging te nemen, die de schrijvende Hadewijch wil vereenzelvigen met de Brusselse Heilwich Bloemarts (1270/77-1335).[70.] Deze ongetrouwde vrouw van hoge komaf kocht in de periode 1305-1318 diverse begijnenhuizen in de omgeving van de Sint-Goedelekerk in Brussel op. Heilwich Bloemarts wordt doorgaans vereenzelvigd met de ketterin en begijnenleidster Bloemaerdinne, over wie de reguliere kanunnik Henricus Pomerius († 1469) in zijn *De origine monasterii Viridisvallis* geschreven heeft.[71.] In het daar-

in verwerkte leven van Jan van Ruusbroec betoogt Pomerius dat de Brusselse kapelaan en mystieke auteur veel moeite gedaan heeft om de ketterijen van Bloemaerdinne te bestrijden. Pomerius zegt zelfs de geschriften van Bloemaerdinne gelezen te hebben. In dat verband is het van groot belang dat in Pomerius' tijd de corpushandschriften A en B in Rooklooster en C in het regulierenklooster Bethlehem bij Leuven - aan de broeders van welk klooster Pomerius zijn geschiedenis van Groenendaal opdroeg - voorhanden waren. De Bloemaerdinne-theorie heeft het belangrijke voordeel dat de raadselachtige figuur van Hadewijch historisch beter plaatsbaar wordt. Bovendien is zo goed te verklaren waarom de Hadewijch-overlevering pas in het tweede kwart van de veertiende eeuw inzet en waarom deze zich zo sterk in de Brabantse kloosters rondom Brussel concentreert. Heilwich Bloemarts woonde namelijk in de Loxemstraat in die stad, in dezelfde straat als Jan van Ruusbroec dus. Het spreekt overigens vanzelf dat er nog veel onderzoek nodig is naar de historische en sociale omstandigheden in Brabant en Brussel in de eerste helft van de veertiende eeuw om de Bloemaerdinne-hypothese een steviger basis te geven.[72.]

Het gaat mij er niet om in een moeite door het gehele oeuvre dat op naam van Hadewijch is overgeleverd aan Heilwich Bloemarts toe te schrijven. Wel verdient de mogelijkheid overweging dat Heilwich de spil was in een mystiek-literair netwerk waarin door verschillende deelnemers teksten werden gelezen, verzameld en geschreven. Zo kom ik tot een tweede kritische opmerking over de gangbare visie op Hadewijch. Dit beeld staat nog altijd onder invloed van laatromantische noties over het eenzaam scheppende genie, die vooral bij Van Mierlo sterk leefden. De omstandigheid dat Hadewijchs werken driemaal als corpus zijn overgeleverd, ondersteunt vanzelfsprekend de indruk dat we hier met een samenhangende literaire eenheid te maken hebben. Het is echter maar de vraag of die vaste overlevering, vanuit de middeleeuwse situatie geredeneerd, wel zo nadrukkelijk met een auteur verbonden moet worden. Moet er niet eerder worden gedacht aan een tekstverzameling die is samengesteld uit stukken van diverse aard, die weliswaar eenzelfde stilistisch en inhoudelijk stempel dragen, maar die niet noodzakelijkerwijs allemaal van een en dezelfde auteur zijn? Het corpus op naam van Hadewijch zou ook de neerslag kunnen vormen van de literaire activiteiten van een geestelijke kring. De registraliteit van Hadewijchs Strofische gedichten werd tot dusver vooral gezien als de uitdrukking van een sterke individuele creativiteit.[73.] Maar juist het gebruik van vaste vormen en formules en het variëren op bekende thema's laat ook een meervoudig auteurschap heel goed toe. De tekstgeschiedenis van de Mengeldichten laat duidelijk uitkomen dat er zich zoiets als een literaire traditie heeft ontwikkeld. Handschrift A bevat de reeks 1-16, die

door alle kenners op naam van Hadewijch wordt gesteld. De jongere handschriften B en C voegen daaraan de Mengeldichten 17-29 toe, maar deze serie geldt als het werk van navolgers.[74.]

Rondom het Brieven-corpus van Hadewijch zweven ook een aantal vragen omtrent authenticiteit en ontstaansgeschiedenis. Over de status en het geïntendeerde publiek van de Brieven-collectie van Hadewijch bestaan diverse theorieën.[75.] Sommigen stellen dat we in de Brieven de neerslag kunnen zien van een soort van brievenboek waarin de auteur zelf kopieën van haar correspondentie verzamelde. Het zou naderhand min of meer integraal in omloop zijn gebracht.[76.] Er lijkt inderdaad een zekere chronologie in de overgeleverde collectie aanwezig, want er wordt geregeld terugverwezen naar in eerdere Brieven besproken thema's. Maar er zijn ook Brieven die niet op de juiste plaats lijken te staan, zoals de eenendertigste.[77.] Beide soorten onregelmatigheden zouden verklaard kunnen worden uit het ingrijpen van een editeur, die Hadewijchs brievenboek naderhand in omloop bracht. Toch betwijfel ik of de Brieven-verzameling wel een representatie van een door Hadewijch bijgehouden brievenboek is. Het lijkt waarschijnlijker dat een of meer ontvangers van Hadewijchs correspondentie, wellicht na haar dood, bijeenbrachten wat nog voorhanden was, daaruit een keuze maakten en de stukken in een zinvolle volgorde zetten.[78.] De geconstateerde onregelmatigheden zouden zo ook goed verklaard kunnen worden.

De meeste Brieven kunnen aan een en dezelfde persoon gericht zijn, die door de auteur meestal als *lieve kint* of in vergelijkbare bewoordingen wordt toegesproken. Daartegenover staat dat het mystieke niveau van niet alle Brieven even hoog is, alsof de auteur toch verschillende adressaten op het oog had. Wellicht vertegenwoordigde de aangesproken persoon, onmiskenbaar een vrouw, een geestelijke kring; soms spreekt Hadewijch namelijk ook in het meervoud. Er is zeker één tekst die een andere geadresseerde had, namelijk Brief 12, die gericht is aan een mannelijke leider van een religieuze gemeenschap. Als het inderdaad de geadresseerden waren die het Brieven-corpus samenstelden, dan hebben we op zijn minst met twee verschillende personen of groepen te maken. Het materiaal voor de Brieven-verzameling werd dan uit verschillende richtingen bijeengebracht, waarbij ook teksten kunnen zijn opgenomen die niet door Hadewijch waren geschreven.

Er blijken flinke meningsverschillen te bestaan over de authenticiteit van de eenendertig Brieven. Bij de bespreking van Brief 10 zagen we al dat Van Mierlo de integriteit van het gehele corpus nooit in twijfel heeft willen trekken, ook al gaat het daar om een vertaling uit het Latijn die op zijn best door Hadewijch bewerkt kan zijn.[79.] En er zijn meer teksten waarvan de authenticiteit omstreden is. Vooral Brief 28 is een twist-

appel gebleken. Van der Zeyde wees deze tekst al aan als een van de Brieven die zeker niet van Hadewijch waren, maar Van Mierlo negeerde haar opvattingen.[80.] Later kwamen echter ook Reynaert en Ruh tot de conclusie dat Brief 28 onecht moet zijn, met name vanwege de speculatieve inhoud, die ver van Hadewijchs minnemystiek afstaat.[81.] Willaert bleef de oorspronkelijkheid van deze omstreden Brief echter verdedigen.[82.] Van der Zeyde ging uiteindelijk het verst in haar schifting van de Brieven-verzameling, want zij plaatste drie volledige teksten op de lijst van onechte werken, namelijk Brief 10 (volkomen terecht, zo bleek naderhand, want dit is een vertaling), Brief 15 en Brief 28.[83.] Verder wees zij in diverse andere Brieven inauthentieke stukken aan, die Hadewijch aan andere bronnen ontleend zou moeten hebben. Over de vraag waar de 'inauthentieke' Brieven vandaan kwamen, heeft Van der Zeyde zich niet gebogen. Kennelijk ging zij ervanuit dat Hadewijch zelf voor de invoeging ervan tussen de Brieven verantwoordelijk was.

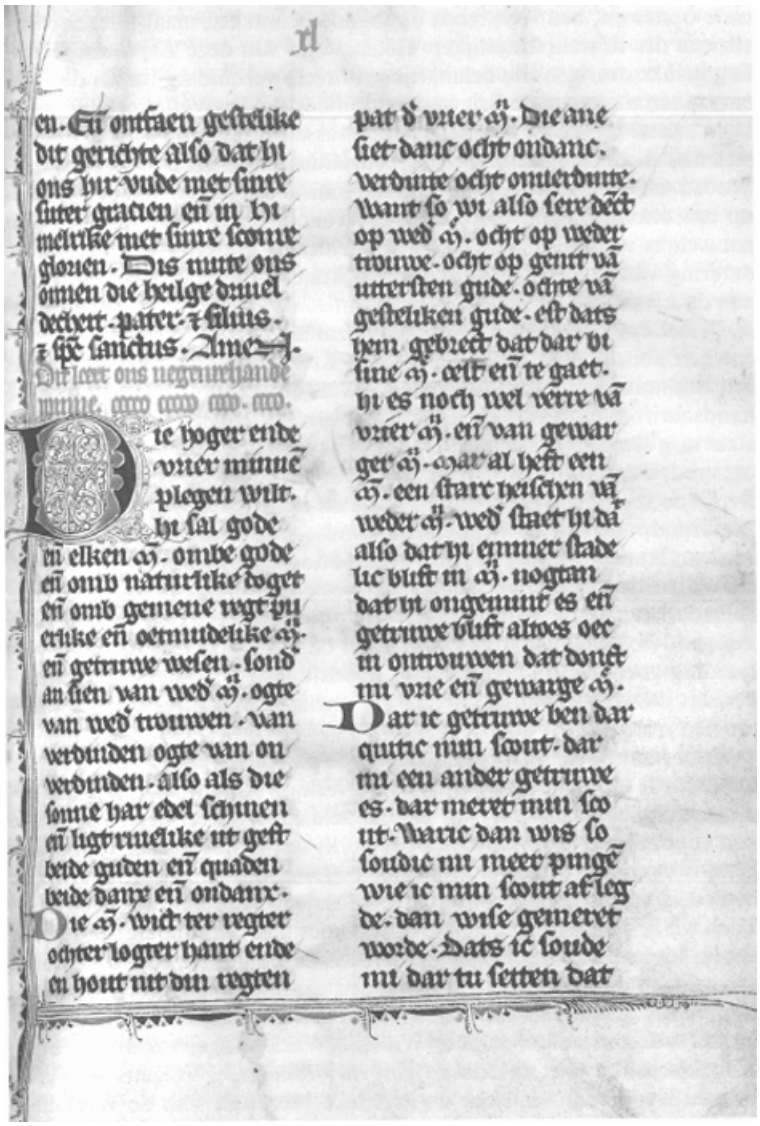
Hoewel Van der Zeyde wel heel ver gaat in het op stilistische grondslag oordelen over de authenticiteit van (fragmenten van) teksten, heeft zij wel een interessante visie op het Brieven-corpus. Zij stelt vast dat Hadewijch voor haar Brieven verschillende bronnen moet hebben gebruikt en laat de mogelijkheid open dat er proza van andere herkomst in het Brieven-corpus is toegevoegd. Dat lijkt historisch gezien een reëel standpunt. Anders dan Van der Zeyde aanneemt, vermoed ik dat de ontvangers van de Brieven een doorslaggevende rol hebben gespeeld bij de aanleg van de huidige collectie. De Brieven-verzameling zou dan een achtergrond hebben die wel enigszins vergelijkbaar is met die van de *Limburgse sermoenen* (waarin op zijn minst een oorspronkelijke brief is opgenomen, verwerkt in Ls. 39). Ook daar wordt immers een verzameling Middelnederlands mystiek proza in een groter verband bijeengebracht, waarbij de teksten tot op zekere hoogte werden bewerkt of samengevoegd. Dat de samensteller van het Brieven-corpus van Hadewijch en de samensteller van de *Limburgse sermoenen* soms uit dezelfde bronnen hebben geput, is tegen die achtergrond minder verwonderlijk.

Uiteindelijk kom ik tot de slotsom dat de interactie tussen Hadewijchs Brieven en de *Limburgse sermoenen* het best verklaard kan worden uit het gebruik van dezelfde bronnen. Er moet al op het einde van de dertiende eeuw een zeker corpus van Middelnederlandse prozateksten van mystiek-geestelijke signatuur hebben bestaan, dat zowel door de auteurs van de *Limburgse sermoenen* als door Hadewijch en haar kring werd benut. Als we de datering van Hadewijchs werken inderdaad in de tijd opschuiven, komen het ontstaan van de *Limburgse sermoenen* en de samenstelling van het Brieven-corpus chronologisch dichter bij elkaar te staan. Dat beide corpora de Middelnederlandse parafrase van de *Expli-*

catio opnemen, naar een reeds bestaande brontekst, maakt deze reconstructie des te waarschijnlijker. Het bestaan van deze *Explicatio*-vertaling maakt overigens de belangrijkste directe verbinding tussen de *Limburgse sermoenen* en de Brieven veel minder stevig. Wat overblijft is een klein aantal vrij korte parallelle frasen tussen Brieven en *Limburgse sermoenen*, die belangstelling voor eenzelfde soort thematiek verraden. Woord- en beeldgebruik duiden in ten minste een aantal van de gevallen op een onomstotelijk intertekstueel verband, maar in de praktijk kan nauwelijks worden uitgemaakt wie er aan wie ontleent. Met een latere datering van Hadewijch in gedachten kunnen de Brieven immers ook aan de *Limburgse sermoenen* hebben ontleend.

Of het verband tussen de prekenverzameling en de Brieven van Hadewijch zou moeten inhouden dat de *Limburgse sermoenen* eveneens een Brabantse achtergrond hebben - waarbij het mogelijk Maaslandse handschrift H in meer dan een opzicht een buitenbeentje zou blijken - staat nog steeds ter discussie. Hadewijchs Brabantse achtergrond is onomstreden en ook Beatrijs van Nazareth leefde in een Brabants klooster. In de veertiende eeuw ontwikkelde dit hertogdom zich nog meer als het brandpunt van de Middelnederlandse mystieke letterkunde, toen Jan van Ruusbroec met in zijn voetspoor auteurs als Jan van Leeuwen en Willem Jordaens zich gingen manifesteren. Vrijwel de gehele Middelnederlandse Hadewijch-overlevering concentreert zich ook in deze kringen. Ook de *Limburgse sermoenen* blijken vooral in Brabant verbreiding gevonden te hebben. Het wordt daarom steeds waarschijnlijker dat de wortels van de *Limburgse sermoenen* in dit gewest gezocht moeten worden.

Er bestaat bovendien een intrigerende paleografische aanwijzing die handschrift H met de Hadewijch-overlevering verbindt, namelijk het gemeenschappelijk gebruik van enkele zeldzame afkortingen. Bij wijze van voorbehoud moet worden opgemerkt dat er nog veel te weinig bekend is over abbreviaturen in Middelnederlandse handschriften om de betekenis van dergelijke observaties al zuiver in te kunnen schatten.[84.] Toch wil ik de lezer de volgende observaties niet onthouden. Kern wijst in zijn uitgave van de *Limburgse sermoenen* op enkele ongebruikelijke afkortingen die in handschrift H worden gebruikt: m^{e} en m^{n} voor *minne* en *minnen,* $M^{\bar{}}$ voor *mensche* en sp^{i} voor *sprict* (= *loquitur*).[85.] De afkorting M^{e} voor *mensche* was door Wilhelm Wackernagel ook al gevonden in handschrift Z met de *Sankt Georgener Predigten.* Volgens hem is ze typerend voor de ascetische en mystieke literatuur van de veertiende eeuw uit Duitse en Nederlandse streken.[86.] Mijn aandacht werd vooral getrokken door de afkortingen van een *m* met superscripte *e* of *n* voor *minne* en *minnen.* Wie enigszins met de Hadewijch-filologie vertrouwd is, weet dat deze afkortingen veelvuldig voorkomen in de oudste hand-



en. Eñ ontfaen gestelike
dit gerichte also dat hi
ons hir vude met sinre
suter gracien eñ mi hi
melike mer sinre soete
glorien. Dis nute ons
omen die heilge druel
dechert. pater. ⁊ filius.
⁊ spē sanctus. Amē.
Dit leert ons negenuchtande
minne. amē amē amē. amē.

Die hoger ende
vnder minnē
plegen wilt.
hi sal gode
mi elken aī. omme gode
eñ omb natuerlike doget
eñ omb gemene vngt hu
eriike eñ oetmudelike aī.
eñ getruwe wesen. sond
an lien van wed aī. ogte
van wed trouwen. van
verdunden ogte van on
verdunden. also als die
sonne har edel schinen
aī ligt rueliike ut gest
beide guden eñ quaden
beide danc eñ ondanc.
Die aī. wilt ter regter
echter hogter hant ende
en hout nit dun tegren
par d vnder aī. Die ane
liet danc echt ondanc.
verdunte echt onverdunte.
Want so wi also lere dect
op wed aī. echt op weder
trouwe. echt op genit uā
utersten gude. echte uā
gestelken gude. est dats
hem gebrect dat dar bi
sine aī. celt eñ te gaet.
hi es noch wel verre uā
vnder aī. eñ van gewar
get aī. waer al hest een
aī. een starc heilcsen uā
weder aī. wed staet hi dā
also dat hi emmer stade
lic blift in aī. nogtan
dat hi ongemint es eñ
getruwe blift altoes oec
in ontrouwen dat doget
mi vne eñ gewarge aī.
Dar ic getruwe ben dar
quitic min scout. dar
mi een ander getruwe
es. dar meret min seo
ut. Waric dan wis so
soudic mi meer pingē
wie ic min scout af leg
de. dan wise gemeret
worde. Dats ic soude
mi dar tu setten dat

Afb. 11. Handschrift Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 70 E 5, f. 183r. Openingsbladzijde van Ls. 41, met diverse afkortingen voor *minne* en *mensche.*

schriften A en B. Omdat *minne* in de Middelnederlandse mystiek een kernbegrip is, rees het vermoeden dat het hier kon gaan om een soort van geheim teken. In een geestelijke gemeenschap waarin de mystieke minne een centraal thema vormde, kon dat als vanzelfsprekend in afgekorte vorm worden weergegeven.

Handschrift H is veruit de oudste vindplaats van de afkortingen voor *minne* en *minnen*, die daar vanaf de eerste pagina en met volledige vanzelfsprekendheid worden gebruikt (afb. 11). Kennelijk kon de kopiist van H ervan uitgaan dat de beoogde gebruikers geen moeite zouden hebben met deze niet onmiddellijk voor de hand liggende abbreviaturen. Dat duidt erop dat deze afkortingsmethode in het Middelnederlands al bestond. Het staat zo goed als vast dat deze gewoonte niet aan de Middelhoogduitse voorbeeldteksten is ontleend. Bij een steekproef in een aantal oudere handschriften met *Sankt Georgener Predigten* zijn de afkortingen voor *minne/minnen* nergens aangetroffen. Kenners van de overlevering van Duitstalige geestelijke literatuur wisten evenmin voorbeelden aan te dragen.[87.] Het schijnt hier dus om een unieke Middelnederlandse gewoonte te gaan, waarmee de kopiist van H - en kennelijk ook zijn lezers - tegen het einde van de dertiende eeuw vertrouwd waren. Overigens komt de afkorting voor *mensche* in de oude *Sankt Georgener Predigten*-handschriften evenmin voor, behalve dan in Z. De kopiist van H zou ook in dit opzicht op eigen initiatief kunnen hebben geopereerd.[88.]

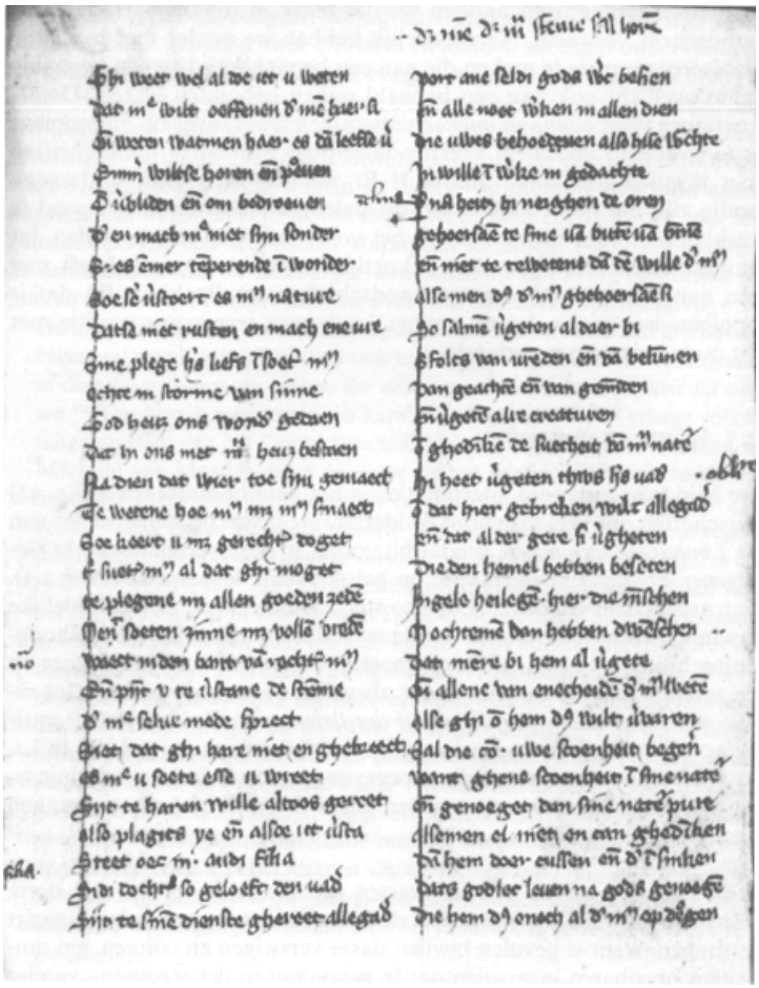
> Mijn steekproef is gebaseerd op Seidels codicologische platenatlas van de *Sankt Georgener Predigten*-overlevering.[89.] De daarin opgenomen facsimiles (van steeds slechts enkele bladen per handschrift) zijn onderzocht op het voorkomen van de genoemde afkortingen. In G (tweede helft dertiende eeuw) komen *minne/minnen* noch *mensche/menschen* in afgekorte vorm voor.[90.] In F (eerste helft veertiende eeuw), dat een mozaïek van de zeven passiepreken bevat onder de titel *Von unsers herre geburte*, worden de begrippen *minne* en *mensche* voluit geschreven, soms met behulp van nasaalstrepen.[91.] W (1363) schrijft *mensche/menschen* steeds voluit (maar soms worden nasalen afgekort); *minne* is hier doorgaans als *liebe* weergegeven, maar waar *minne* is gebruikt, is het onafgekort. N (1372) kort *mensche* niet af; het begrip *minne* is hier meestal door *liebe* vervangen. A (1387) schrijft zowel *mentsch/mentschen* als *minne* voluit, maar gebruikt in beide gevallen soms nasaalstrepen.[92.] Z (tweede helft veertiende eeuw) past voor *minne* geen afkortingen toe; *mensche* komt wel met enige regelmaat in afgekorte vorm voor.[93.] In U (eind veertiende eeuw) wordt *mensche/menschen* niet afgekort (wel worden soms nasaalstrepen gebruikt); het begrip *minne* wordt als *liebe* weergegeven.

De afkortingen voor *minne* en *minnen* worden in de beide Hadewijch-handschriften A en B veelvuldig toegepast - maar die voor *mensche* niet!

Het jongere handschrift B is een exacte kopie van A en hanteert misschien daarom deze abbreviaturen. In de later aan deze codex toegevoegde tekstgedeelten wordt deze afkorting namelijk niet meer gebruikt. Ook in C treffen we de afkortingen voor *minne* en *minnen* niet aan. Op grond van het beeld dat de drie corpushandschriften opleveren, zouden we kunnen concluderen dat deze afkortingen in de eerste helft van de veertiende eeuw gewoon waren, maar dat ze de neiging hebben om daarna te verdwijnen. Handschrift Mazarine 920, dat net als A uit de eerste helft van de veertiende eeuw stamt, nuanceert dit beeld wel enigszins. De *minne*-afkortingen komen inderdaad in sommige convoluutdelen voor, maar net niet in deel VI, waarin Brief 6 en Brief 10 zijn opgenomen. In de Middelhoogduitse Adelwip-handschriften treffen we wel de karakteristieke afkorting voor *mensche* aan, maar niet die voor *minne/minnen.*

> De afkortingen voor *minne* en *minnen* zijn als volgt over de Hadewijch-overlevering gedistribueerd. Handschrift A (1325-1350) hanteert de afkortingen m^{e} voor *minne* en m^{n} voor *minnen* zeer regelmatig, zij het niet consequent. In de Strofische gedichten komt het zelfs in rijmpositie voor (f. 96vb regel 7) (afb. 12). In B (tweede kwart veertiende eeuw) komen deze afkortingen ook veelvuldig voor. In het aan B toegevoegde deeltje met de Mengeldichten 17-29 en het *Twee-vormich traktaetken* zijn de *minne*-afkortingen echter niet meer toegepast. In C (derde kwart veertiende eeuw) is van dit afkortingssysteem geen spoor meer te vinden. Het convoluut Parijs, Bibliothèque Mazarine, 920 omvat enkele delen waarin de *minne*-afkortingen voorkomen, bijvoorbeeld in deel 1 (1350-1375), dat Ruusbroecs *Vanden seven sloten* bevat (bijv. f. 32v: *minnen* en *minne*). In deel V (1325-1350) echter, waarin onder meer de *Boengaert van der geesteleker herten* is opgenomen, komt het verschijnsel niet voor (bijv. f. 98r: *minne*). Ook in deel VI (1325-1350), met de Brieven 6 en 10, noteren we geen treffers. In het Adelwip-handschrift Berlijn mgo 12 wordt *mensche* weliswaar afgekort tot *.M.*, maar de afkortingen voor *minne* en *minnen* komen er niet in voor.[94.] Ook in hs. Einsiedeln, Stiftsbibliothek, 277, waarin enkele Hadewijch-fragmenten zijn opgenomen, heb ik de afkorting voor *minne* niet aangetroffen.[95.]

We moeten op grond van deze resultaten de hypothese wel laten varen dat de afkortingen voor *minne* en *minnen* een bijzondere signaalfunctie hebben vervuld binnen een mystieke kring van goede verstaanders, waarvan dan zowel Hadewijch en haar kring als de eerste lezers van de *Limburgse sermoenen* deel zouden hebben uitgemaakt. Met name het vroege handschrift Mazarine 920 geeft reden tot twijfel: sommige convoluutdelen geven de afkortingen wel, maar het gedeelte met de Hadewijchteksten nu juist niet. Wanneer er zoiets als een mystieke beweging bestond waarbinnen standaardafkortingen voor het minne-be-



Afb. 12. Handschrift Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 2879-80, f. 96v. Pagina uit Hadewijch-handschrift A waarin de afkorting voor *minne* in rijmpositie voorkomt (kolom b regel 7).

grip circuleerden, dan hadden we die zeker in dit oude Hadewijch-handschrift verwacht. Vermoedelijk hebben we eerder met bepaalde kopieerconventies te maken die aan een bepaalde tijd en een bepaalde regio, wellicht ook aan een bepaald milieu gebonden waren. De afkortingen voor *minne* en *minnen* verschijnen, voorzover op dit moment is te overzien, vooral in veertiende-eeuwse Brabantse handschriften met mystiek-geestelijke inhoud.[96.] Er zal nog veel meer onderzoek nodig zijn om de betekenis van dit paleografische fenomeen goed te verklaren.[97.] Voor dit moment is het voldoende om vast te stellen dat handschrift H dit bijzondere afkortingensysteem gemeen heeft met een aantal veertiende-eeuwse handschriften uit Brabant. En dat is opnieuw een spoor dat de vroege *Limburgse sermoenen*-traditie met dit oude hertogdom verbindt.

4.3 *Minne en mystiek*

De Middelnederlandse interpolaties in het palmboomtraktaat (Ls. 31) verschaffen ons veel inzicht in de ideeënwereld van de samensteller van de *Limburgse sermoenen*, omdat hij vooral in deze vertaalde *Sankt Georgener Predigt* zijn eigen visie op het geestelijk leven geeft (zie § 2.3). Een aspect daarvan dat nog niet zo sterk benadrukt is, is zijn duidelijke fascinatie voor het mysterie van de mystieke ervaring. De Middelhoogduitse brontekst beschrijft de ontmoeting tussen bruid en bruidegom op de zevende tak van de palmboom als volgt: *In deme garten wil Got rûwen su□zicliche unde vriuntliche mit der liebun sele. Ze der sprichit unsir herre: 'Sele, mich het sere gelustet daz ich din antliute ane sohe!'*[98.] In Ls. 31 is op dit punt een uitweiding toegevoegd over de fysieke verschijnselen waarmee de ontmoeting tussen Christus en de ziel samen kunnen gaan:

> In desen boegarde wilt Got rasten sutelike ende vrolike met derre heileger selen. Dat weten wale de sulke die desen verwenden boegart dragen, want si gevulen biwilen dasse verswigen en connen, sin mutent openbaren in worden ogt in gelate ogt in der stemmen, vander groter weldecheit die bennen hen es. Ende alse dan horen die gene metten nidegen ende met den verrotden herten, so verkeren sit hen, ombe dassis nin gevulen. Mar sin dragen desen boegart nit, dis en smakense oec der vrogt nit. Te derre selen sprict onse here: 'Mi heft verlanct dat ic din anschin moge an sien.'[99.]

De Middelnederlandse tekst borduurt verder op het beeld van de minneboomgaard uit het Hooglied en onderscheidt een categorie van men-

sen die de *verwende boegart* in hun hart dragen. Zij hebben hun hart daadwerkelijk geopend voor Christus en kennen uit eigen ondervinding de geestverrukking die de ontmoeting met Hem met zich meebrengt. Door daarop te zinspelen, smeedt de samensteller van de *Limburgse sermoenen* een band met zijn publiek, dat ook naar dergelijke religieuze ervaringen verlangt. De Middelnederlandse preken werden geschreven voor een religieuze kring waarin de directe ontmoeting met God werd nagestreefd. Tegelijkertijd wordt er verwezen naar een categorie van tegenstanders die een sceptischer standpunt innemen. Blijkbaar hadden de samensteller van de *Limburgse sermoenen* en zijn kring met critici te maken die zo hun twijfels hadden over hun extatische spiritualiteit.

> De uitdrukking *enen verwenden boegart dragen*, die in het citaat hierboven tweemaal wordt gebruikt, komt ook in Ls. 39 een aantal keren voor, zoals in deze frase: *van uwen herten, dar dese verwent boegart in geplant sal wesen.*[100.] Het begrip *verweent* is een karakteristieke term uit de vroege volkstalige mystiek van het Germaanse taalgebied. Volgens Hans Neumann is Mechtild van Maagdenburg de eerste die het begrip in deze zin toepaste, maar het komt ook bij Hadewijch en Beatrijs van Nazareth (= Ls. 42) voor.[101.] Ook in het *Boec der minnen* verschijnt het met een zekere regelmaat, zoals bijvoorbeeld in deze zinsnede: *in dye verweinde ewlicheyt, in de ewlike verweintheyt.*[102.] Reynaert beschouwt het regelmatig voorkomen van het begrip *verweent* in Brief 28 van Hadewijch overigens als een argument om deze tekst niet aan haar toe te schrijven; in de andere Brieven wordt de term veel minder gebruikt.[103.] Volgens het *Vroegmiddelnederlands Woordenboek* - dat nauwelijks mystieke bronnen benutte - betekent *verweent* ofwel ‘wekelijk, wulps, dartel’ ofwel ‘heerlijk, prachtig’.[104.] In het *Middelnederlandsch woordenboek* worden onder het lemma *verweent* diverse vindplaatsen uit Ls. 39 opgevoerd, onder verschillende betekenissen: ‘heerlijk, goddelijk schoon’, ‘heerlijk, geestverrukkend’ en ‘weelderig, kostbaar, prachtig’.[105.] Een vaste combinatie met het werkwoord *dragen* wordt niet opgegeven. Toch lijkt het ‘dragen van de verwende boomgaard’ binnen de context van de *Limburgse sermoenen* een staande uitdrukking te zijn, waarmee wordt aangegeven dat men ontvankelijk is voor de mystieke begenadiging.

In het milieu waarin het Ripuarische *Buch der Minne* functioneerde, kwamen dergelijke extatische uitbarstingen ook wel voor, getuige deze beeldende beschrijving bij de dertiende graad van contemplatie:

> Up dezen grat zijn de ghene comen dye wi undertiden [= soms] zien of in den ghebede of in gheystliker ghedachten of van der cracht der worden Goids vorder comen ende van hem zelven ghevremt worden alzoe dat zi nyet en weten wat zi důn. Zi en weten nyet wat zi spreken ende nochtan yet spreken. Zi ghewinnen eene stemme dar ne gheene

> besceyden wort an luden. Want zi en roeren de tonghe niet na de ghewointe der naturen, mar van den stormen des geysts, dye ze zoe vervolt dat ze de volheyt můten ut laten. Ende de lide dye de nature te sprekene heift geteirmet, ze en moghen nyet dye inresten zuticheyt ut te draghene. Recht als du marken moighst an eenen oven dye vele viers hadde ende een cleyne hol: be wilen sloghe de vlamme dar ut ghelike bewilen de roec. Ende dat zelve vier dat dar ut sloghe en hadde zijns scijns niet vollike, ende dar omme als ze noch zwighen noch vollen spreken en moghen, zoe můten ze crijschen, dat is jubileren, des dumme lude dicke ghemůyet worden dye de cracht des gheysts nyet en kennen.[106.]

We hebben de auteur van dit werk intussen leren kennen als een beeldspraakvernieuwer. De hier gebruikte metafoor van laaiende vlammen die uit een te kleine oven slaan - dat ook weer aan de realiteit ontleend is - geeft treffend weer hoe een in geestelijke dronkenschap verkerend iemand volledig de beheersing over zichzelf kan verliezen.

Zoals de auteur van het *Buch der Minne* het kernachtig stelde, het fenomeen dat hijzelf en de vertaler van de *Limburgse sermoenen* in Ls. 31 beschrijven *dat is jubileren.* Met het begrip *jubilus* (of *jubilatio*) wordt een toestand aangeduid die kan samengaan met de mystieke ontmoeting met God en waarin de mysticus zijn zelfbeheersing verliest en spontaan uitbarst in geschreeuw of gezang.[107.] In de spiritualiteit van de religieuze vrouwenbeweging van Luik en Brabant was het jubileren een betrekkelijk gewone praktijk, die doorgaans met ontzag aanschouwd werd. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de *Vita Maria Oigniacensis*, waarin omstandig is beschreven hoe Maria van Oignies († 1213) op haar sterfbed in een dagenlange extase onvermoeibaar liederen zong en gebeden uitsprak.[108.] Haar sympathisanten - waartoe Jacob van Vitry, de auteur van deze *vita*, zeker behoorde - zagen in deze merkwaardige geestestoestand een blijk van goddelijke begenadiging. Ook Hadewijch refereert aan de *jubilatio*, met name in de Brieven 5 en 6, maar zij neemt een tamelijk nuchter standpunt in: voor haar ging het slechts om uiterlijke verschijnselen, terwijl het in het mystieke leven uiteindelijk om de innerlijke ontmoeting met God moet gaan.[109.] Niettemin, de erkenning voor de authenticiteit voor deze mystieke bijverschijnselen schijnt toch vrij breed te zijn geweest. In *Des XII prees que li sacremens fait* bijvoorbeeld, een tekst die ook in lekenkringen circuleerde (zie § 4.5), verbindt Guiard van Laon de negende vrucht van de eucharistie met *une joie de cuer con apele jubilation.*[110.] Ls. 40 is op dit punt overigens iets minder expliciet: de negende vrucht van het sacrament is dat het *die sile berurt na den wille ons heren.*[111.] Maar er hoeft geen twijfel over te bestaan dat voor de samensteller van de *Limburgse sermoenen* deze uiterlijke ver-

schijnselen onmiskenbare tekens van goddelijke begenadiging waren.

De auteur van het *Buch der Minne* lijkt overigens een wat gereserveerder standpunt in te nemen, getuige dit citaat:

> De dertiende grat is des wijns dranc, des claers wijns dranc dar ic nyet of en weet of hi zůtere of starker zi dan hi zůte is. Ic ghelie [= beken] mijnre doerheden dat ic van dezen dranc nyet spreken kan, want ic er nye of dronken en wart, ya leyder nie dar of en dranc. Ic wane nochtan dat de ghene dye dar of dronken zijn worden, nyet van dezer dronkenscepe zekerlike ghezegghen moghen, ende dye rechte zegghen moghe hů hem zi ghesciet, dye en waren nyet dronken.[112.]

Nu kon deze auteur ook niet anders doen dan de geestelijke dronkenschap vanaf een zekere afstand beschrijven, aangezien hij, naar eigen zeggen, niet uit eigen ervaring kon spreken. Als we daar de meer betrokken toon van de samensteller van de *Limburgse sermoenen* tegenoverstellen, mogen we misschien vermoeden dat deze de mystieke genadegave wel uit eigen ondervinding kende.

De auteur van het *Buch der Minne* had overigens evenzeer te kampen met critici, die hij echter niet zozeer slechtheid als wel domheid verwijt. Het zijn *dumme lude* [...] *dye de cracht des gheysts nyet en kennen* en daarom de waarachtigheid van wat ze waarnemen in twijfel durven trekken.[113.] Uit het vervolg van zijn betoog blijkt echter dat dergelijke kritiek ook wel eens een goede grond kon hebben. Er blijken namelijk ook lieden te zijn die al te licht over de genadegaven denken.

> Dat sprek ic dor [= aangaande] de ghene dye hem zelven brude willen maken ende noch nyet en quamen up den eersten graet. Dy ghisteren ghenghen dansen ende springhen, huden willen ze in der kerke jubileren. Ghisteren waren ze vleeselic, heden gheystelic. Wanen coimt deze gheelike heylicheyt? Neen, zůte lyeve, neen! Mene mach up dezen grat nyet springhen. Men můt in dezen heymeliken verborghen kelre wel stadelike van grade te grade gheleyt worden.[114.]

Er waren dus mensen die het lange contemplatieve proces dat het *Buch der Minne* in vijftien stadia onderverdeelt, het liefst grotendeels zouden overslaan om meteen de aanraking Gods te ervaren. Dit is een bekend gevaar in het mystieke leven, waarvoor eventuele critici terecht gewaarschuwd kunnen hebben.

In de *Limburgse sermoenen* is de belangstelling voor mystieke ervaringen en hun bijverschijnselen groter dan in de *Sankt Georgener Predigten.* Hoewel de Duitse prekenbundel in de germanistiek niet tot de

mystieke literatuur wordt gerekend, gaan de auteurs dat thema zeker niet uit de weg. Frühwald heeft zelfs een lange beschouwing gewijd aan de mystieke invloeden in de *Sankt Georgener Predigten.*[115.] Rd. 60 (Ls. 31) geldt als de enige tekst waarin de mystieke vereniging tussen bruid en bruidegom onomwonden wordt beschreven (ook al gebeurt dat voornamelijk in de woorden van het *Sankt Trudperter Hohelied*), maar er zijn diverse andere die mystieke thema's aan de orde stellen. Volgens Frühwald is minne, een van de kardinale thema's in de mystieke spiritualiteit van de dertiende eeuw, ook een van de pijlers die de *Sankt Georgener Predigten* schragen.[116.]

Er zijn twee Middelhoogduitse preken die uitvoerig ingaan op onderwerpen uit de mystieke theologie. Ls. 5 (Rd. 41) neemt als thema de tekst over de *raptus sancti Pauli*, het bekeringsvisioen waarbij Paulus naar eigen zeggen werd weggerukt tot in de derde hemel, waar hij op mysterieuze wijze God hoorde (2 Kor. 12, 2). De preek onderscheidt naar aanleiding van dit thema drie hemelen waarin 'wij' getrokken moeten worden: 1) onze ziel, 2) de zichtbare hemel, en 3) een hemel *die heit intellectualis, dat is een verstendenisse.*[117.] Het begrip dat het Ls. 5 hier gebruikt, zou belangstelling voor een meer intellectuele mystiek kunnen doen vermoeden, gericht op het schouwen van Gods wonderbaarlijke wezen. Maar in deze preek staat de minne uiteindelijk niet veel minder centraal dan in de andere *Sankt Georgener Predigten.* Dat blijkt bijvoorbeeld uit de karakterisering van de tweede hemel, waarin de gelovige wordt opgeroepen God in zijn schepping lief te hebben. Met een beroep op Bernard van Clairvaux wordt uitgelegd dat de volmaakte ziel drie manieren van minne in zich draagt: *amor, dilectio* en *caritas*, waarbij *caritas* de meest verreikende en omvattende is.[118.] Dat de Middelnederlandse vertaling deze lijn volledig volgt, blijkt uit de toegevoegde slotbede, waarin God wordt gevraagd om deze *heilege minne* aan de toehoorders te verschaffen.[119.]

De meest mystieke *Sankt Georgener Predigt* is wel Ls. 15 (Rd. 56), waarin klassieke thema's als het schouwen met innerlijke ogen, de ladders van de ziel en de *visio beatifica* worden uitgewerkt.[120.] In dit sermoen wordt verwezen naar een theologische discussie uit de dertiende eeuw: *Dar op disputiren sulken mestere ende dugte hem onmugelike dat wi Gode sulden sien onbedect.*[121.] Met een beroep op Beda wordt vervolgens aangetoond dat deze geleerden het bij het verkeerde eind hebben. Deze passage verwijst naar een door theologen van de universiteiten van Parijs en Oxford verdedigde stelling dat God en mens elkaar nooit rechtstreeks zouden kunnen aanschouwen en ontmoeten. Dat standpunt was strijdig met de orthodoxie, want al sinds de kerkvaders werd er geleerd dat door de menswording van Christus de kloof tussen God en mens gedicht was. Het geschil over de mogelijkheid van de *visio*

beatifica werd in 1241 officieel beslecht, toen aan de universiteit van Parijs de stelling werd veroordeeld dat de goddelijke essentie noch door mensen noch door engelen geschouwd kan worden.[122.] Het veroordelen van het geleerdenstandpunt heeft echter niet kunnen verhinderen dat er gaandeweg een wig tussen de filosofie en de theologie werd gedreven. Aan de universiteiten werd een op rationele grondslag gebaseerde systematische scholastiek ontwikkeld, terwijl de theologie, vooral onder invloed van de bedelorden, de richting van spiritualiteit en mystiek insloeg.[123.] Het moge duidelijk zijn dat de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* in de laatste categorie gerangschikt moeten worden.[124.]

Hoewel Ls. 15 de mogelijkheid van visioenen en andere begenadigingen nadrukkelijk openhoudt, blijft deze preek vooral beschouwend en worden er geen concrete beschrijvingen van mystieke ervaringen gegeven. Toch lijken er ook in het milieu waarvoor de *Sankt Georgener Predigten* geschreven werden wel eens overspannen verwachtingen aangaande de godsontmoeting te hebben geleefd. Ls. 14 (Rd. 55) namelijk, waarin zeven deugden van Maria worden besproken, veroordeelt die geestelijken die menen gerechtigd te zijn de engelen te aanschouwen, of zelfs Maria of Onze Lieve Heer. Deze lieden zijn *dumplike bedagt*, zoals de Middelnederlandse vertaler het stelt.[125.] Aan hen wordt de vijfde deugd van Maria ten voorbeeld gehouden, die erin bestaat dat zij zichzelf niet waardig achtte om met de engel Gabriël te spreken. In beide prekencorpora wordt dus nadrukkelijk gewaarschuwd tegen hoogmoed op dit vlak.

In de vertaalde *Sankt Georgener Predigten* treffen we niettemin met enige regelmaat bewerkingssporen aan die erop wijzen dat er in het milieu van de *Limburgse sermoenen* een sterkere interesse leefde voor alles wat met minnemystiek te maken had. Meteen al in Ls. 1 is een opvallende wijziging aangebracht. Rd. 37 leest:

> Dar zů twang in dú minne daz er mentschlich natur an sich nam und sich dú gothait måhelt zů únser kranken mentschhait, dar zů twang in dú minne. Da von spricht sant Bernhart: ‘Es ist nit daz so gewaltig mug gesin so dú minne, won si twang Got daz er mentsch wart’. Sant Dyonisius sprichet: ‘Es enist nit daz so wirdig si so dú minne, won si mahte Got ze mentschen und den mentschen ze Gotte’, als spricht únser herre: ‘Ich sprich daz ir Go□t sint’. Daz ist also ze versta□nde daz wir alles daz hant daz wir wend. Wir sint also volkomen an vro□den, an scho□nhait, an wishait und an allen dingen, und wo□lte úns únser herre me geben, wir enwo□ltenz nit. Und da von daz wir a□llú ding nach wunsche habent und nach willen in únser masse, da von so sint wir Go□tte. Und daz er sprichit daz nút so wirdig si so dú minne, daz

> ist da von daz si Got ze mentschen machte and den mentschen ze Got. Dú minne ist so edel and so wirdig daz si den mentschen an allen dingen Got gelichet in der masse als wir im glich mugent sin.[126.]

De *Sankt Georgener Predigt* neemt de ruimte om te beargumenteren dat het zijn liefde (minne) voor de mensheid was die Christus ertoe dwong om mens te worden. Om die stelling te bekrachtigen, worden argumenten ontleend aan twee grondleggers van de westerse mystieke traditie, Bernard van Clairvaux en Dionysius de Areopagiet.[127.]

De Middelnederlandse vertaling levert niet meer dan een beknopte samenvatting van dit betoog. De citaten van de beide autoriteiten zijn geschrapt. Wel worden hun argumenten kort omschreven, waarbij de stelling van Dionysius de meeste nadruk krijgt: God wordt niet alleen mens, maar de mens wordt, voorzover mogelijk althans, ook gelijk aan God.

> Ende daer tue dwangen die minne dassich Got mensche macde, ende die menschen te Gode, als dar vore steet, dar onse here sprict dat wi gode werden. Dat macde allene die minne, want minne es so edel ende so werdech dasse den mensche ane allen dengen Gode gelic mact, in der maten dat hi heme gelic mag werden.[128.]

Waarom de Middelnederlandse vertaler, die doorgaans dicht bij zijn tekst blijft, de argumenten van beide mystieke theologen weglaat, is moeilijk te zeggen. Gezien zijn sterke interesse voor mystieke thematiek is deze ingreep verwonderlijk. Misschien achtte hij het niet opportuun om de altijd wat suspecte naam van de architect van de negatieve theologie te noemen en liet hij daarom ook de naam van Bernard van Clairvaux weg? Een andere mogelijkheid is dat deze adaptatie verband houdt met het vooropplaatsen van Rd. 37 in de rij van *Limburgse sermoenen*, waardoor de reeks opent met een toespeling op de bruidsmystiek. Want of dat nu de onmiddellijke bedoeling was of niet, door de bekorting in Ls. 1 krijgt het minne-aspect daar meer nadruk dan in de *Sankt Georgener Predigt.*

> Dankzij het citaat in Rd. 37 gelden de *Sankt Georgener Predigten* als de oudste getuigen van Dionysius-receptie in het Middelhoogduits.[129.] In Ls. 1, de Middelnederlandse vertaling, is de naam van Dionysius weliswaar weggelaten, maar de inhoud van het citaat is grotendeels behouden gebleven. Voor het Middelnederlands vormen de *Limburgse sermoenen* dus het oudste bewijs van Dionysius-receptie, met dien verstande dat de samensteller van dit prekencorpus diens naam wegliet.[130.] Het oudste Middelnederlandse Dionysius-citaat op naam is te vinden in het handschrift met de *Rothschild Canticles*, waarin omstreeks 1300 een paar regels van Dionysius werden toegevoegd. Ook achter dit citaat gaat een Middelhoogduitse bron

> schuil, die vermoedelijk met de dominicanen verbonden kan worden, de eersten die het dionysische gedachtengoed op grotere schaal in de volkstaal bekendmaakten.[131.]

Ook elders in de vertaalde *Sankt Georgener Predigten* treffen we blijken van een diepe belangstelling voor het minnende leven aan. Zo werd in Ls. 21 ten opzichte van de voorbeeldtekst Rd. 64 deze zinsnede toegevoegd: *Dats waer, die dus minnen leven, si gevulents bewilen.*[132.] Wie vanuit minne leeft, voelt dat soms aan den lijve, lijkt de strekking hier te zijn. En in de mozaïekpreek Ls. 26 is een passage opgenomen die in de beide Middelhoogduitse voorbeeldteksten niet voorkomt en die dus voor rekening van de samensteller van de *Limburgse sermoenen* komt. Hij vergelijkt de minnende mens met een vliegende vogel:

> Nu eest metten mensche die minnen wilt alse metten vogele die vligen wilt. Der vogel die vligen wilt, sin heme sin vlogele verbonden, son can hi gevligen nit. Also est met vel liden die bewilen hebben enen guden wille Gode te minne, mar hen es therte ende hare begeringen also verbonden met ertschen kommere dasse des guden willen onlange mester sin.[133.]

Met goede wil alleen kan men de minne niet deelachtig worden. Het is van wezenlijk belang om afstand te doen van aardse verlangens teneinde vrij te kunnen zweven.

> Het gebruik van vogelmetaforen in de *Limburgse sermoenen* is opvallend. In Ls. 14 wordt het beeld gebruikt van iemand die wil vliegen zonder veren, waarbij de veren voor kloosterdeugden staan.[134.] In Ls. 28 (Rd. 63) worden drie vormen van 'opvaart' onderscheiden, waarbij de derde als *opfligen* wordt omschreven. Men heeft daarvoor twee vleugels nodig, namelijk goddelijke minne en de begeerte naar goddelijke zoetheid.[135.] De palmboom van Ls. 31 wordt bevolkt door maar liefst zeven allegorische vogels, waaronder enkele mythologische (zie § 2.3). Het fraaiste vogelbeeld uit de *Limburgse sermoenen* is dat uit *Det sin seven manieren van minnen* (Ls. 42), waar bij de zesde manier de minnende ziel wordt vergeleken met een vogel die door de lucht vliegt en een vis die in de wijdheid van het water zwemt.[136.] Misschien houdt deze voorliefde voor vogelmetaforen verband met de hang naar organische beeldspraak die Schweitzer in bepaalde heretische of half-heretische kringen aanwijst (zie § 2.3 en 3.3).

De minnethematiek is echter het sterkst aanwezig in de zestien toege voegde *Limburgse sermoenen.* Twee daarvan kunnen zonder meer als minnetraktaten gelden, namelijk Ls. 41 en Ls. 42. In dit laatste, *Det sin seven manieren van minnen*, lezen we bij de vierde manier nogmaals een beschrijving van de lichamelijke sensaties die bij de goddelijke aanraking kunnen optreden:

> Alse aldus gevult hars selfs in die overvludecheit van walheide ende die grote volheit van herten, so wert har gest altemale verse<n>kede in minnen, har lighame ontsinkende, har herte versmeltende, al har magt verdervende, ende so sere wertse verwonnen met minnen dasse kume har selver can gedragen ende decwile ongeweldech wert hare lede ende al harre sinne. Ende geliker wis als een vat dat vol es ende hastelike overvloit ende ut brect als mit rurt, also wertse haestelike sere gerenen [= getroffen] ende al verwonnen van der groter volheit hars herten, soe dat biwilen hars ondancs ut brect ende over vloit.[137.]

In weer andere bewoordingen wordt hier beschreven hoe de begenadigde mysticus als het ware van binnen overstroomt en iedere controle over zijn fysieke vermogens verliest. Gezien het regelmatig opduiken van dergelijke beschrijvingen mogen we wel aannemen dat mystieke ervaringen in het milieu waar de *Limburgse sermoenen* ontstonden, geen uitzondering waren.

Die gedachte wordt bevestigd door een passage uit een ander toegevoegd sermoen, *Dets van der heilger selen*, waarin zelfs wordt omschreven in welke situaties extatische ervaringen doorgaans optreden. Ls. 45 stelt daar de tweede manier waarop de Heer zich aan de mensheid laat kennen aan de orde, namelijk via de Schrift:

> Also est metten genen die leven in dogden ende in heilger begerden, alse hoeren de heilge screfturen lesen ochte sengen, si werden biwilen soe ontfenct dassit verhelen en connen ende mut ut breken, als mi biwilen hoert ende siet vanden sulken dasse criten ocht rupen ochte wonderlic gelaet hebben vander hitten die in hen compt.[138.]

Het waren dus vooral bijbellezingen, en eerder nog liturgische diensten, die tot emotionele uitbarstingen van religieuze aard konden leiden.[139.] De auteur van het *Buch der Minne* verwees naar ongeveer dezelfde situaties uit het dagelijks leven in een geestelijke gemeenschap: bijbellezing, liturgie en private meditatie.[140.] Mystieke ervaringen moeten in deze milieus een vrij gewone plaats hebben ingenomen, of althans: ze bepaalden de verwachtingshorizon van individu en gemeenschap.

De meest intrigerende uitspraken die de samensteller van de *Limburgse sermoenen* over deze verschijnselen doet, zijn te vinden in de lange Middelnederlandse toevoeging aan het slot van Ls. 31. Daar gaat hij namelijk stevig in debat met niet nader genoemde critici, wat hem tot vrij uitgesproken standpunten verleidt.

> Dmeeste wonder dat mi begripen mag, dat mag der gude mensche begripen in den geeste die getruwelike Gode volgt. Ende of Got enen

> guden mensche so vele guts duet van bennen dat hijt onthouden en can, hen muet biwilen ut breken ende over vloyen in worden ogt in gelate ogte oec in critene van din wondere dat Got bewillen schiet in der selen van bovene, muet dar ombe emmer quaet sin? Nů si di doch ende hoert dat een mensche enen anderen erveert met uttersten saken, so dat hi crit ende erschiet! Ende of Got in der selen mere wonder werct dan enech mensche van butene werken mag in den anderen, est wonder ogse crit ende erveert wert? Bi lode, neent! Mar degene diet verkeren, si hebben onregt, want Got vermach alle denc ende es geweldech te gevene den enen meer ende den anderen men nadien dat hi gebiet ende wilt.[141.]

De samensteller van de *Limburgse sermoenen* en zijn kring vreesden kennelijk de kritiek van bepaalde figuren die - naar zij meenden - het jubileren en andere extatische ervaringen eerder als duivelse influisteringen beschouwden dan als echte genadeblijken.

Nadat hij de authenticiteit van deze extatische verschijnselen verdedigd heeft, gaat de samensteller van de *Limburgse sermoenen* over tot het stellen van een diagnose van zijn (mogelijke) criticasters:

> Nu sin sulke lide die hebben ene gebreke die hen utermaten sere let ende hindert, want ombe dassi onvolmact sin ende hars ei[n]gens willen vol<gen>[142.] ende luttel gevulen van Gode, dis en connense geloeven dat iman anders van Gode iet hebbe. Ende als si in den guden de wonder Gots sien ogte horen, in worden ogt in werken ogt in gelate, so verkeren sit dis sis nit en verstaen. Oec en verstaet een leec dewangelie nit, esse dar ombe vals? Enttrowen, nees! 'Ja', spreken sulke lide, 'wat est dar dese mede ombe gaen, met haren critene ende met haren sconen worden? Bi lode, in weet wat es. Het dunct mi quaet!'[143.]

De gevreesde tegenstanders blijken onvolmaakt, waardoor de goddelijke begenadiging hun als vanzelf onthouden wordt, zonder dat ze zelf door hebben waarom. Eerder in Ls. 31 werd op dergelijke tegenstanders gezinspeeld met *die gene met de nidegen ende met den verrotden herten* (zie boven) - waarbij de bepaling over de verrotte harten exclusief voor rekening van de kopiist van handschrift H lijkt te komen.[144.] Om kort te gaan, het gaat om mensen die vanwege hun eigen onvolkomenheid van directe begenadigingen zijn uitgesloten.

Uit de context wordt nauwelijks duidelijk tegen wie de uitvallen van de samensteller van de *Limburgse sermoenen* in Ls. 31 zich precies richten. We moeten trouwens allereerst opmerken dat pittige kritiek op mogelijke tegenstanders veel vaker voorkomt in literaire teksten. Vaak is het enige doel de bekrachtiging van de boodschap van de auteur en zijn

er geen concrete vijanden in het spel. Dat kan ook hier het geval zijn, al lijkt de felle toon en de herhaalde aanklacht van de samensteller van de *Limburgse sermoenen* met die veronderstelling in tegenspraak. Maar ook dan is het interessant om te weten uit welke hoek hij eventuele tegenstand verwachtte. De eerste gedachten gaan uit naar critici van buiten, bijvoorbeeld uit clericale richting, die de mystieke spiritualiteit die in deze kring beleden werd met argwaan beschouwden. Met de Parijse veroordeling van 1241 waren de twijfels over de *visio beatifica* zeker niet overal meteen weggepoetst, ook niet in de Nederlanden. Rob Faesen demonstreert bijvoorbeeld hoe de auteur van de *Vita Beatricis*, die zijn werk omstreeks 1270 schreef, zich in de proloog indekt tegen kritische geesten die de authenticiteit van Beatrijs' visionaire beschouwingen zouden kunnen betwijfelen.[145.] Beatrijs van Nazareth claimt namelijk in ten minste één visioen dat de afstand tussen haar en God geheel was opgelost, waardoor ze het goddelijk wezen kon doorgronden. Met een beroep op Haymo van Auxerre, een in scholastieke kringen geliefde auteur, probeerde de anonieme hagiograaf zijn critici bij voorbaat de wind uit de zeilen te nemen. Haymo erkende het bestaan van de derde hemel van Paulus, waarin de apostel God van aangezicht tot aangezicht zou hebben aanschouwd. Het is al met al goed mogelijk dat de samensteller van de *Limburgse sermoenen* en zijn kring, die in dezelfde tijd en in dezelfde regio opereerden, ook met clericale kritiek te maken hadden.

Franz-Josef Schweitzer zoekt de verklaring voor de defensieve toon in de Middelnederlandse interpolaties uit Ls. 31 in een andere richting. Hij wijst op inderdaad soms treffende overeenkomsten met uitspraken uit de curieuze dialoogtekst *Meester Eckhart en de leek.*[146.] Deze Middelnederlandse tekst moet in de eerste helft van de veertiende eeuw gedateerd worden, al bestaat er discussie over de exacte tijdsbepaling en ook over de plaats van ontstaan.[147.] De chronologische afstand tot de *Limburgse sermoenen* hoeft in ieder geval niet zo groot te zijn. De anonieme auteur van *Meester Eckhart en de leek* levert in de vorm van een gefingeerde dialoog tussen (de wegens ketterij veroordeelde) meester Eckhart en een niet nader genoemde leek forse kritiek op de kerkelijke verhoudingen van zijn tijd. De Vooys vestigde als eerste de aandacht op deze explosieve tekst, die de vertegenwoordigers van de Kerk onmogelijk heeft kunnen behagen. Hij typeerde *Meester Eckhart en de leek* als ‘anti-hiërarchisch’, maar ‘anti-clericaal’ is een betere aanduiding, want de leek richt zich voornamelijk tegen het feit dat de kerkelijke genademiddelen alleen via clerici, met hun vaak dubieuze leefwijze, verkregen kunnen worden. De persoonlijke religieuze ervaringen en de eigen inzichten van gewone leken worden door de Kerk genegeerd. *Meester Eckhart en de leek* hoort thuis in een groep van geschriften die uitdrukking geven aan de vooral in de veertiende eeuw fel bejaagde ketterij van

de Vrije Geest.[148.] Enkele bekende werken uit deze categorie zijn Margaretha Poretes *Mirouer des simples ames aneanties*, de Middelhoogduitse dialoogtekst *Schwester Katrei* en een aantal zogenaamde pseudo-Eckhart-traktaten.[149.]

In zijn recente uitgave van *Meester Eckhart en de leek* wijst Schweitzer op parallellen tussen drie van de prikkelende vragen van de leek en enkele Middelnederlandse interpolaties uit Ls. 31.[150.] De overeenkomsten met wat de samensteller van de *Limburgse sermoenen* eigenhandig toevoegt, zijn soms opmerkelijk, met name waar het kritiek op de geestelijkheid betreft. Onder vraag 73 van *Meester Eckhart en de leek* lezen we bijvoorbeeld:

> Sy connen die scrifuere ende si draghen abijt ende sy gheuoelen cleyn god in haerre sielen. Al daer om soe en willen sy niet gheloeuen, dat leeken moeghen werden ghetroest, om dat sy vander letter niet gheleert en syn.[151.]

Deze harde kritiek op de vertegenwoordigers van de Kerk doet wel denken aan wat de samensteller van de *Limburgse sermoenen* zegt over diegenen die sceptisch staan tegenover de religieuze extasen. De denkbeelden van ‘de leek’ werden overigens ook geregeld opgetekend bij aanhangers van de Vrije Geest of bij personen of groeperingen die ervan werden beschuldigd deel uit te maken van deze veronderstelde ketterse beweging.[152.]

Het valt niet te ontkennen dat sommige uitspraken van de samensteller van de *Limburgse sermoenen* verwantschap vertonen met wat er in *Meester Eckhart en de leek* en andere teksten waarin de Vrije Geest tot uitdrukking komt, geformuleerd wordt. Wanneer we de *Limburgse sermoenen* in eenzelfde milieu plaatsen als dat waaruit *Meester Eckhart en de leek* voortkomt, zouden de uitbarstingen in Ls. 31 zich tegen kerkelijke inquisiteurs kunnen richten. De opstandige leek immers suggereert dat hij door de Inquisitie aan de tand werd gevoeld (en dat Meister Eckhart als inquisiteur optrad, maar dat terzijde). Schweitzer lijkt in deze richting te denken, maar mij lijken de verschillen tussen de leek en de samensteller van de *Limburgse sermoenen* uiteindelijk te groot.[153.] De sterk monastiek georiënteerde inhoud op zich geeft weinig reden om de dertiende-eeuwse publiekskring van de *Limburgse sermoenen* in een half-heretisch, eventueel met de Vrije Geest verwant milieu te zoeken - al hoeft dat ook niet meteen te worden uitgesloten. De vertaler van Ls. 31 schiet inderdaad een paar keer uit zijn slof tegenover mensen die mystieke ervaringen niet serieus nemen, maar zijn kritiek is bij lange na niet zo fundamenteel en zo anti-kerkelijk als wat in *Meester Eckhart en de leek* te berde wordt gebracht. Het kardinale verschil is wel dat de

dialoogtekst nadrukkelijk een leek in de mond is gelegd, die pretendeert Gods bedoelingen beter te kunnen weergeven dan een onwaardige priester. In de *Limburgse sermoenen* zijn voornamelijk priesters aan het woord die zich uitspreken in de vorm van preken. Van een werkelijk principiële weerstand tegen vertegenwoordigers van de Kerk kan dus nauwelijks sprake zijn. Maar dat neemt niet weg dat de samensteller van de *Limburgse sermoenen* wel kritiek kan hebben gehad van kerkelijke zijde, waartegen hij meende, althans binnen eigen kring, zich teweer te moeten stellen.

Bij nader toezien kunnen we echter ook niet helemaal uitsluiten dat dit Middelnederlandse palmboomtraktaat vooral een preek voor eigen parochie is. In verschillende interpolaties uit Ls. 3I, maar ook in andere adaptaties van de vertaler van de *Sankt Georgener Predigten*, is er krachtig gewaarschuwd tegen het optreden van valse geestelijken in eigen kring, die zich schijnheilig achter mooie woorden verbergen, maar ondertussen het moreel van de gehele gemeenschap ondergraven (zie § 2.3). In dat licht bezien kunnen de felle uitvallen naar de *nidegen* evengoed gericht zijn op leden van de eigen groep, die twijfels hadden over het beleven of het nastreven van mystieke ervaringen. Wellicht stonden deze critici in geestelijk opzicht enigszins droog en waren zij daarom jaloers, of hadden zij andere redenen om aan de authenticiteit van wat ze bij hun medebroeders- of zusters waarnamen te twijfelen. Voor de samensteller van de *Limburgse sermoenen*, aan wie we een leidende rol moeten toekennen, vormde het optreden van zo'n vijfde colonne uiteraard een interne bedreiging van de sfeer in zijn gemeenschap. De betrokken betoogtrant die hij verkiest, waarin directe rede en spreektaal de norm lijken te zijn, zou vanuit een dergelijke achtergrond goed begrepen kunnen worden. Voor een apologie gericht tegen kerkelijke hoogwaardigheidsbeklederes of geleerden zou een meer gematigde toon misschien ook gepaster zijn geweest - al kende ‘de leek’ ook wat dat betreft maar weinig scrupules.

4.4 *Oudfranse geestelijke literatuur*

In *Dets wie onse vrouwe een besloten boegaert es* stuiten we in de beschrijving van een van de vier boomgaarden op deze allegorische verklaring van een sloot:

> De rigde [= sloot] van desen boegarde sal wesen wisheit van der screfturen, sit in Latin, sit in Walschen, sit in Ditschen, want die sulen bedoyen [= bedauwen] den boegart van onsen herten ende duen dragen vrogt van guden werken.[154.]

Geheel in het voorbijgaan refereert Ls. 46 hier aan een drietalige situatie: Latijnse, Franse zowel als Nederlandse *screfture* kunnen bewerkstelligen dat de boomgaard des harten bedauwd raakt met wijsheid. Buiten dat hier Latijnse en volkstalige geestelijke literatuur op een lijn worden gesteld, is het vooral de verwijzing naar het Waals die intrigeert. Deze komt in verschillende corpushandschriften voor en moet dus al in de H*-fase zijn aangebracht.[155.] Ls. 46 en de andere *Limburgse sermoenen* zijn dus afkomstig uit een regio waar Frans en Nederlands naast elkaar functioneerden. Brabant en het Maasland, waar we de thuisbasis voor de oudste Middelnederlandse prekenverzameling toch moeten zoeken, werd - en wordt - inderdaad doorsneden door de grens tussen de Romaanse en de Germaanse taalfamilies.[156.]

Er is in dit boek al heel veel gezegd over de connecties tussen de *Limburgse sermoenen* en de Middelhoogduitse literatuur. Naar mogelijke verbanden met de in geografisch opzicht nabijere Franstalige geestelijke literatuur is nog nauwelijks gezocht. Uit de verwijzing in Ls. 46 - waarvan het belang ook weer niet overdreven moet worden - blijkt dat in het milieu waar de *Limburgse sermoenen* ontstonden het bestaan van een Waalse traditie bekend was. Maar van welke teksten men precies kennis had, wordt niet duidelijk, en dat terwijl er een scala aan mogelijkheden is. Alleen al wat preken betreft heeft het Oudfrans een veel oudere en rijkere traditie dan het Middelnederlands. De Franstalige Nederlanden en het aangrenzende Noord-Frankrijk blijken van eminente betekenis te zijn geweest. Naast het al vermelde laat-twaalfde-eeuwse handschrift met Hoogliedpreken van Bernard van Clairvaux ontstonden daar in dezelfde periode ook vertalingen van het homiliarium van Haymo van Auxerre en een serie van twaalf preken van Gregorius de Grote naar aanleiding van het bijbelboek Ezechiël.[157.]

In de dertiende eeuw van de *Limburgse sermoenen* bloeide in dit gebied de prekenliteratuur als nooit tevoren, zoals bijvoorbeeld blijkt uit *Le palmier*, de E-redactie van het palmboomtraktaat, die indirect de bron vormde voor Ls. 31. Deze Hoogliedpreek moet al voor 1220 zijn ontstaan, vermoedelijk in Picardië (zie § 2.3). Bij de overlevering van volkstalige preken zijn de Franse Nederlanden en de aanpalende Noordfranse gebieden ook in dit tijdvak sterk vertegenwoordigd. Zink brengt deze Waalse overvloed deels in verband met de begijnenbeweging, die in ditzelfde gebied haar wortels heeft.[158.] Hij kent aan de cisterciënzers, de belangrijkste steunpilaar van de begijnenbeweging in dit gebied, een cruciale betekenis toe bij het ontstaan van een geestelijke letterkunde in het Oudfrans, zonder echter veel concrete argumenten te leveren.[159.] Een Oudfranse vertaling van de *usus* van de cisterciënzerinnen en de regel van Benedictus is een van de weinige bewaarde resultaten van de inspanningen van de grauwe orde, maar die zal toch niet door begijnen zijn benut.[160.]

Wie de middeleeuwse geestelijke letterkunde van het noordelijke deel van het Franse taalgebied in kaart wil brengen, kan onmogelijk om het fenomeen van de religieuze vrouwenbeweging van Luik-Brabant heen. Hoe beide fenomenen met elkaar samenhangen, is echter nog onduidelijk. Het is niet mijn ambitie om dat probleem hier op te lossen. Ook het geven van een totaaloverzicht of een kritische analyse van de Waalse geestelijke letterkunde zou het bestek van dit boek én mijn persoonlijke competentie ruim te boven gaan. Waar het mij om gaat is een impressie te geven van wat er ten tijde van het ontstaan van de *Limburgse sermoenen* zuidelijk van de taalgrens aan volkstalige geestelijke literatuur voorhanden was en van de verhoudingen waarbinnen deze letterkunde tot stand kwam.[161.]

> Het huidige Wallonië, vermoedelijk zelfs de stad Luik, was de plaats waar omstreeks 1200 het *Poème moral* ontstond, een tekst die geldt als een van de fraaiste voortbrengselen van de vroege Oudfranse letterkunde.[162.] Het centrale thema in deze berijmde tekst is de vraag wat de juiste levenswijze is voor een christenmens, meer in het bijzonder hoe hij het beste boete kan doen voor zijn zonden. Leidraad vormen onder meer de levensgeschiedenissen van de Ethiopische abt Moyses en de Egyptische kluizenares Thaïs, die aan de *Vitaspatrum* werden ontleend. Maar er wordt ook gealludeerd op helden uit de wereldlijke literatuur, zoals Karel de Grote, Apollonius van Tyr en Aiol. De anonieme auteur, die men in kringen van de wereld-clerus zoekt, verkondigt het opmerkelijke standpunt dat zij die intreden in kloosters weliswaar een goede weg kiezen, maar dat het van nog veel meer kracht getuigt als men in de wereld blijft en daar zijn wereldse aanvechtingen bekampt. Het *Poème moral* kent een vrij brede overlevering, die zich vooral in de dertiende eeuw concentreert.[163.] Vaak wordt alleen het leven van Thaïs overgeleverd, wat op een vrouwelijk publiek (van kluizenaressen?) zou kunnen duiden. Kan het zijn dat deze tekst moet worden opgevat als een pamflet tegen de in Luik en omstreken opbloeiende begijnenbeweging, die zo veel mensen overhaalde een geestelijke leefwijze aan te nemen?

Luik, op slechts luttele kilometers van de taalgrens gelegen, vormde vooral in de twaalfde en de dertiende eeuw een van de belangrijkste culturele centra van West-Europa. De Maasstad trok geleerden uit alle windstreken aan en vormde alleen al daarom een uitstekende voedingsbodem voor literaire activiteiten.[164.] Maar Luik was ook het toneel van ingrijpende sociale veranderingen, waarvan de opkomst van een klasse van handwerkslieden wel een van de meest fundamentele was. Kort na het midden van de twaalfde eeuw begon hier de priester Lambert van Theux († 1177) aan zijn opzienbarende optreden. Hij wordt al vanaf de dertiende eeuw in kronieken en andere historische documenten vereenzelvigd met Lambert li Bègues, de legendarische stichter van de begij-

nenbeweging. Lambert van Theux, zelf van eenvoudige komaf, verleende pastorale bijstand aan de nieuwe stand van leerlooiers, wevers en andere arbeiders. Het ongebruikelijke gedrag van deze mensen dwong Lambert naar eigen zeggen tot het geven van onconventionele adviezen. Zo ried hij zijn volgelingen aan om op zondagen in de tuin te gaan werken, hetgeen in strijd is met de christelijke leefregels. Lambert meende echter dat dat beter was dan rondhangen en zich aan leegloperij en liederlijkheid overgeven, want dat was wat de Luikse handwerkslieden op zon- en feestdagen plachtten te doen.[165.]

> In de wetenschap is men de legendarische figuur van Lambert li Bègues met een steeds kritischer oog gaan bekijken. In een nauwgezette bronnenstudie heeft Jean Goossens laten zien hoe Lambert van Theux in deze mystificatie betrokken kon raken.[166.] De Luikse priester moest zich, op instigatie van hem vijandig gezinde clerici uit zijn eigen stad, eerst tegenover de bisschop en later tegenover de paus verantwoorden voor zijn onorthodoxe optreden als zielenherder. Bij zijn verdediging beriep hij zich onder meer op een document getiteld *Antigraphum Petri*, waarin een zekere Petrus fel van leer trekt tegen kerkelijke hoogwaardigheidsbeklederes in Luik. Of Lambert de auteur ervan was, is onduidelijk, maar het *Antigraphum* bevindt zich wel in hetzelfde handschrift waarin zes *Epistelen* zijn opgenomen die zeker van Lamberts hand zijn.[167.]

Lambert van Theux schetst in *Epistel VI*, een apologie gericht tot paus Calixtus III (regeerde 1130-1178), de diepe vroomheid die zich onder zijn volgelingen manifesteerde. Ze gaven zich met hartstocht over aan gebed en tijdens de mis ontvingen ze het lichaam van Christus met een ongewone piëteit. Het achtste punt van kritiek waartegen Lambert zich in *Epistel VI* verdedigt, is het vertalen van bijbelboeken en andere geestelijke geschriften.[168.] Om aan de noden van zijn volgelingen tegemoet te komen, had hij namelijk een aantal werken in vertaling beschikbaar gesteld. Speciaal voor enkele devote vrouwen zette Lambert het leven van Sint-Agnes in het plaatselijke dialect over en bovendien maakte hij een Romaanse versvertaling van de *Acta Apostolorum*, die hij doorspekte met goede raadgevingen.[169.] Volgens veel minder betrouwbare bronnen zou Lambert ook de vertaler zijn van het zogenoemde ‘psalter van Lambert li Bègues’, een handschrift dat afkomstig is uit het Luikse begijnenhuis Saint-Christophe. In dit handschrift is een afbeelding van *sires Lambers* (met aureool) opgenomen, waarin men hem ook een vertaling van de Brieven van Paulus *en nostre lengage* toeschrijft.[170.]

> Het ‘psalter van Lambert li Bègues’ (Londen, British Library, Add. 21.114) heeft aanleiding gegeven tot verschillende misverstanden.[171.] Er bestaat een groep van enkele tientallen dertiende-eeuwse Latijnse psalters uit het bisdom Luik die stilistisch met deze codex verwant zijn. Vanwege de connectie met Lambert li Bègues werden ze traditioneel als ‘begijnenpsal-

ters' aangemerkt. Het heette zelfs dat de Latijnse tekst van dit psalter op een Oudfranse psalmvertaling van Lambert moest teruggaan. Judith Oliver heeft in een kunsthistorische studie naar deze handschriftengroep een aantal belangrijke misverstanden uit de weg geruimd.[172.] Niets wijst erop dat er een twaalfde-eeuwse Oudfranse psalmvertaling, al dan niet van Lambert, aan deze psalters ten grondslag heeft gelegen. Alle dertiende-eeuwse 'begijnenpsalters' hebben een Latijnse hoofdtekst, al zijn er enkele waarin wat Oudfrans materiaal is toegevoegd (zie § 4.5).[173.] Hooguit de helft van de 'begijnenpsalters' kan op een of andere manier met begijnen worden verbonden, maar er zijn er ook diverse die aan wereldgeestelijken of leken hebben toebehoord.[174.] We spreken nu in navolging van Oliver van 'Luikse psalters'.

Helaas is geen van de vertalingen van Lambert van Theux bewaard gebleven, maar er is nauwelijks reden om te twijfelen aan het bestaan van een leven van Sint-Agnes en een *Acta apostolorum* in het Luikse dialect van de late twaalfde eeuw. Er circuleerden destijds trouwens wel meer Nederlandse (of eventueel Duitse) geschriften met religieuze inhoud in de bisschopsstad aan de Maas. In een statuut voor het kapittel van Saint-Lambert uit 1203 verordonneerde de pauselijke legaat Gui van Palestrina dat de kanunniken alle Dietse of Franse 'boeken over de heilige schrift' aan de bisschop moesten voorleggen. Pas als deze de boeken had ingezien en goed bevonden, mochten ze worden teruggegeven.[175.] Misschien werden bij deze gelegenheid de vertalingen van Lambert van Theux ingenomen. Wat de Dietse boeken betreft waarnaar Gui van Palestrina verwijst, mogelijk was er ten tijde van Lambert van Theux al een psalmvertaling in omloop. Wanneer hij zijn eigen vertaalwerk verdedigt, verwijst Lambert namelijk naar een geglosseerd psalter dat door een Vlaamse magister uit het Latijn vertaald was en dat in het Luikse in zijn tijd vrijelijk beschikbaar was.[176.] De taal van deze psalmvertaling wordt helaas niet vermeld, maar gezien de herkomst van de anonieme magister zou dat heel goed Middelnederlands geweest kunnen zijn.[177.]

In het tweede kwart van de twaalfde eeuw had zich in het bisdom Luik, dat zich aan weerszijden van de taalgrens uitstrekte, al een kleine geestelijke letterkunde in de volkstaal ontwikkeld. Voorzover bekend bestond die voornamelijk uit vertalingen van bijbelse geschriften en canonieke werken. In het kader van de mystificaties rondom Lambert li Bègues zijn de berichten over de vertaalwerkzaamheden van Lambert van Theux met de begijnen in verbinding gebracht. Ten onrechte. De begijnenbeweging begon pas na diens dood vanuit het Luikse prinsbisdom aan haar indrukwekkende opmars. Van de vier oudste centra van begijnenactiviteiten die Walter Simons aanwijst - de stad Hoei (Huy), Nijvel (Nivelles)-Oignies, de stad Luik, en de driehoek Borgloon-Sint-

Truiden-Zoutleeuw - was alleen het laatste gelegen in Nederlandstalig gebied.[178.] Het zwaartepunt van de beweging lag duidelijk aan de Franse kant van de taalgrens. Van meet af aan zijn in het kader van de religieuze vrouwenbeweging geestelijke zusters naar voren getreden, niet alleen begijnen, die binnen de middeleeuwse verhoudingen als uitermate geletterd golden.[179.] De meesten van hen maakten desondanks (ook) gebruik van volkstalige literatuur. Zo was er bijvoorbeeld Juliana van Cornillon, die zowel Latijnse als Oudfranse geschriften las en zich ijverig verdiepte in de werken van Augustinus en Bernardus (zie § 3.5). En een onbekende Luikse zuster, misschien was het Eva van Saint-Martin, tekende belangrijke geestelijke wapenfeiten van Juliana op, in het Waalse dialect van de streek (zie § 1.5). Dat de begijnenbeweging wordt geassocieerd met het opbloeien van een Franstalige geestelijke letterkunde is dus weinig verbazend.

Drie grootheden uit de dertiende-eeuwse vrouwenmystiek - Hadewijch, Mechtild van Maagdenburg en Margaretha Porete - staan als begijn te boek. De literaire oeuvres van deze drie auteurs vertonen ook een vrij sterke inhoudelijke verwantschap. Een kernthema bij alledrie is bijvoorbeeld de erotische interpretatie van de geestelijke minne, die duidelijk geënt is op het hoofse liefdesconcept dat door de trouvères werd bezongen. Ondanks de grote geografische afstanden tussen de gebieden waar deze drie schrijvende vrouwen werkzaam waren, lijken hun geschriften op elkaar geïnspireerd, zonder dat er rechtstreekse relaties aanwijsbaar zijn.[180.] Maar waar het Middelnederlandse werk van Hadewijch en Mechtilds Middelnederduitse *Das fließende Licht der Gottheit* nogal op zichzelf staan, lijkt Margaretha Porete in Henegouwen meer binnen een literaire traditie te hebben gewerkt. De achtergrond van haar volstrekt eigenzinnige *Le mirouer des ames simples anienties* wordt namelijk tot op zekere hoogte bepaald door een aantal Oudfranse teksten die onomstotelijk met de begijnenbeweging in verband staan.

> Er woedt een interessant debat over de vraag of er al dan niet een afzonderlijke begijnenliteratuur en -spiritualiteit heeft bestaan. Kurt Ruh was van mening dat de samenhang in de werken van Hadewijch, Mechtild en Porete zo sterk is, met name in het toepassen van motieven uit de hoofse literatuur op de geestelijke minne, dat zij mogen worden beschouwd als uitdrukkingen van een specifieke begijnenspiritualiteit, die kan worden onderscheiden van de vroomheid die in vrouwenkloosters werd beoefend.[181.] De hoofse inslag van hun mystiek wil Ruh verklaren uit de elitaire afkomst van deze vrouwen, waardoor zij door en door vertrouwd waren met dit concept. Maar het is niet noodzakelijk dat de mystieke vrouwen uit dit tijdvak de hoofse epiek van hun tijd even goed kenden als moderne literatuurhistorici. Joris Reynaert wijst er terecht op dat de hoofse thematiek al bij Bernard van Clairvaux en andere twaalfde-eeuwse geestelijke auteurs

> voorkomt en dus deel uitmaakt van de mystieke traditie in het Latijn. Reynaert erkent wel het bestaan van een mystieke begijnenspiritualiteit en benadrukt daarbij de 'status aparte' die de begijnen als semi-religieuzen bewust innamen. Waar nonnen zich met de bruid van Christus identificeerden, konden de begijnen zich als zijn minnares beschouwen.[182.] Ursula Peters trekt het bestaan van een speciale begijnenspiritualiteit helemaal in twijfel, vooral omdat er over genoemde auteurs nauwelijks historische gegevens beschikbaar zijn die op hun leven als begijn betrekking hebben.[183.] Hoe dit ook zij, de inhoudelijke overeenkomsten in de mystiek van Hadewijch, Mechtild en Margaretha Porete zijn te opmerkelijk en te exclusief om zomaar te negeren. Er leefden binnen de begijnenbeweging en wat daarmee annex is kennelijk bepaalde spirituele voorkeuren die elders minder geprononceerd naar voren traden. Anderzijds staat ook wel vast dat de drie 'begijnenauteurs' tot een culturele en literaire elite behoord moeten hebben, die allesbehalve representatief was voor de doorsnee begijn.[184.]

Diverse onderzoekers hebben zich in de loop van de jaren met de Oudfranse 'begijnenliteratuur' beziggehouden, maar bij mijn weten ontbreekt een systematisch overzicht nog altijd.[185.] (Terzijde zij opgemerkt dat het voornamelijk germanisten, en voorheen ook Duitse romanisten, zijn geweest die zich voor de Oudfranse begijnenliteratuur hebben geïnteresseerd.)[186.] Qua structuur en inhoud doen sommige van deze teksten wel denken aan bepaalde *Limburgse sermoenen.* Mogelijk zijn dit dus de *Walsche* geschriften waarop Ls. 45 doelt. Om een indruk van deze literatuur te geven, worden nu enkele teksten in kort bestek voorgesteld. Ik beperk mij noodgedwongen tot het uitgegeven materiaal, maar wijs er daarbij op dat het vooral de teksten die rechtstreeks over de begijnen en hun leefwijze handelen zijn die altijd in het centrum van het blikveld hebben gestaan. De minder expliciete geestelijke teksten die in dezelfde context zijn overgeleverd, hebben nauwelijks aandacht kregen. Het is zeer goed mogelijk dat eventuele connecties met de *Limburgse sermoenen*, waarin de begijnen of de begarden hoegenaamd niet worden genoemd, eerder in deze veel te weinig bestudeerde literatuur moeten worden gezocht.

Tot de bekendste Oudfranse begijnenteksten behoort ongetwijfeld *La rigle des fins amans*, dat is overgeleverd in een Berlijns handschrift (Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. lat. oct. 264; nadere informatie over dit en de hierna nog te bespreken handschriften in § 4.5).[187.] Anders dan de titel misschien doet vermoeden, is *La rigle* niet zozeer een kloosterregel in kerkrechtelijke zin, maar een soort van manifest waar in de vorm van korte fragmenten verschillende aspecten van de ongebonden religieuze leefwijze worden uiteengezet. In zijn editie van *La rigle des fins amans* onderscheidt Karl Christ de volgende onderdelen: een uitleg van het begrip *fine amors*; een serie van twaalf te-

kens waaraan men de *fins amans* herkent; de twaalf vreugden die God aan zijn *amis* geeft; de eigenschappen van een *beguinaige*; de vier pijlers waarop de orde van de *fins amans* gevestigd is, namelijk reinheid, armoede, nederigheid, liefde; het *coumnandement* op basis waarvan *li fin amant* moet handelen; over de kleding; vier manieren om te bidden; de verhouding tussen biechtvader en biechtdochter (in de vorm van een dialoog); de houding tegenover de wereld en, als laatste, een allegorische beschouwing over de personificatie van *Conscïence* die op zoek is naar haar *ami*, met tot slot een korte monorime. Het is niet al te moeilijk om in de opbouw van *La rigle* een zekere parallellie met de *Limburgse sermoenen* te herkennen: ook hier een modulaire structuur, numerieke reeksen, een zeker eclecticisme en een voorliefde voor allegorieën.

Al in de negentiende eeuw editeerde E. Bechmann een drietal *Dits de l'âme*, die hij als begijnenteksten beschouwde, naar een ander Berlijns handschrift (Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. gall. oct. 28).[188.] De auteurs bedienen zich van de voor het genre van de *dit* typerende helinandstrofe (rijmschema aab/aab/bba/bba), een vorm overigens die vooral thuishoort in geleerde milieus.[189.] Het eerste gedicht van 36 strofen draagt geen opschrift. Het opent met de woorden *Douls Jhesucris* en vormt in feite een lang gebed tot de zoete Christus. Het meest opvallend is de grote intimiteit met Christus die de auteur tentoonspreidt. De Heer wordt consequent aangesproken met *doul*(*s*)*amis*, wat ook in enkele *Limburgse sermoenen* gebeurt (zie hierna).[190.] Het tweede *dit* draagt het opschrift *Chi apriés s'ensieuent autres miers dons, sains, biaus, devos.* Dit is een geestelijke liefdesleer in zestien strofen. Het derde gedicht gaat zeer nadrukkelijk over begijnen, want dat begint met de retorische vraag *Savés que j'apiel beghinage?* In 21 strofen wordt met behulp van enkele beeldcomplexen - waaronder de textielproduktie en de belegering van een toren - uiteengezet hoe de ziel van de begijn God nabij kan komen.

Ten slotte heeft Alfons Hilka enkele begijnenteksten naar een verloren gegaan handschrift van omstreeks 1300 uit Metz uitgegeven (Metz, Bibliothèque Municipale, 535). Het gaat om drie gedichten: *A Dieu proier me tornerai, Qui vuet droit beguinage avoir* en *Je di que c'est folie pure.*[191.] Ik beperk me tot een typering van de eerste tekst, die in de verte verwantschap met de *Limburgse sermoenen* vertoont. *A Dieu proier me tornerai* begint met een aantal monorimen van ongelijke lengte, waarin het aantal lettergrepen wordt afgewisseld. Het visioen dat het hart van deze tekst vormt, is opgebouwd uit achtlettergrepige regels. Van rijm kan men eigenlijk niet spreken; er is veeleer sprake van assonantie. Het beschreven visioen is van een type dat nogal eens voorkomt in het genre van de minnerede.[192.] De ik-figuur loopt door het woud en

hoort daar de klacht van een dame die naar de godsliefde verlangt. Ze heeft alles aan Jezus gegeven, maar toch bezit ze Zijn liefde niet. Een vogel verzekert haar dat ze Hem eens zal bezitten en verdwijnt dan in het woud. De jonkvrouw blijft bedroefd achter, maar wordt vervolgens door deugden getroost. Ze geeft zich over aan Meditatie, terwijl ze ligt op een bed van Armoede, met Caritas als kussen en Nederigheid als deken. Als de kwijnende dame in mystieke verrukking inderdaad het Heilig Kind in het paradijs ontwaart, wordt er voor Hem een allegorisch feestmaal aangericht, waarin allerlei andere geestelijke deugden gepersonifieerd worden.[193.]

Het bed van de dame uit *A Dieu proier me tornerai* doet wel denken aan het *verwent bedde* dat Minne en haar allegorische gezellinnen in *Dbuec van den boegarde* (Ls. 39) opmaken voor de bruid en haar geliefde. Dat bed staat daar voor Gloeiende begeerte, de lakens zijn Rein geweten en Zorgeloosheid, het overtrek heeft vier kleuren purper, die ieder een deugd symboliseren en het hoofdkussen ten slotte is Geestelijke dronkenschap.[194.] In Ls. 39 zijn ook enkele scènes opgenomen die herinneren aan de traditie van de dageraadsliederen, wanneer beschreven wordt hoe de minnekozende geliefden, gelegen op hun minnebed, worden gewekt door een wachter. Hoewel dageraadspoëzie doorgaans de vleselijke liefde bezingt, kan ook deze thematiek gemakkelijk worden getransponeerd naar de godsliefde. De auteurs van 'begijnenliteratuur' zijn immers vindingrijk gebleken in het maken van dit soort toespelingen op de erotische liefde. Misschien moet de voor het Middelnederlands zeer vroege toepassing van de wachterthematiek en het geestelijke minnebed in Ls. 39 daarom worden verklaard uit een zekere vertrouwdheid met Franse bronnen, eerder dan met een Hoogduitse traditie (zie § 2.5). Overigens wordt ook in het Ripuarische *Buch der Minne*, dat wel contemporain met *Dbuec van den boegarde* zal zijn, op het bed van minne gezinspeeld.[195.] Het verspreidingsgebied van deze mystieke minne-motieven is dus vrij groot, zonder dat er al een helder beeld van de onderlinge verbanden bestaat.[196.]

Er zijn meer *Limburgse sermoenen* waarin aspecten van de geestelijke minnethematiek optreden die connecties met Oudfranse tradities lijken te verraden.[197.] In een paar van de toegevoegde preken wordt de Bruidegom soms met het voor het Middelnederlands wat ongewone *amis* aangesproken. Het duidelijkst blijkt dat in *Dbuec van den gesteleken winkelre* (Ls. 43), waar *amis* de normale vorm is.[198.] In Ls. 31 zien we dat de vertaler onder invloed van zijn Duitse voorbeeld *minner* steeds met *minner* vertaalt. Maar één keer verbreekt hij die gewoonte: *ende kere alle dinen vlit in din amis van alle din herten.*[199.] Het woord *amis* is niet ongewoon voor de vroege Middelnederlandse mystiek. Het komt bijvoorbeeld veelvuldig bij Hadewijch voor, van wie in ieder geval vaststaat

dat ze de Oudfranse trouvèrelyriek goed kende. De samensteller van de *Limburgse sermoenen* moet ook tot op zekere hoogte weet van deze traditie hebben gehad, want hoe valt anders te verklaren dat hij zijn Duitse voorbeeldtekst losliet, terwijl die een term aanbood die niet eens vertaald hoefde te worden?

We weten niet welke Waalse geschriften de auteur van *Dets wie onse vrouwe een besloten boegaert es* precies op het oog heeft gehad. De verwijzing ernaar hoeft ook niet te impliceren dat de Franstalige geestelijke literatuur rechtstreeks invloed op de *Limburgse sermoenen* heeft uitgeoefend. Wel hoop ik te hebben gedemonstreerd dat er wel degelijk inhoudelijke verwantschap bestaat, met name tussen sommige toegevoegde *Limburgse sermoenen*, het vrij zwaar bewerkte Ls. 31 en enkele Oudfranse geschriften die tot de begijnenliteratuur worden gerekend. Bovendien is bepaald niet uit te sluiten dat zich te midden van de omvangrijke geestelijke literatuur uit het noordelijk deel van het Oudfranse taalgebied meer werken bevinden die dicht bij bepaalde *Limburgse sermoenen* staan, of die wellicht zelfs het model voor een of meer teksten hebben geleverd. De verwijzing in Ls. 46 is dus zeker niet toevallig. De auteur van deze preek, en ook de samensteller van de *Limburgse sermoenen*, hadden kennis van de zeer belangrijke mystiek-geestelijke traditie in hun onmiddellijke nabijheid, aan de andere kant van de taalgrens.

4.5 *Oudfranse overleveringsverbanden*

De thans bekende Oudfranse 'begijnenliteratuur' (zie § 4.4) is grotendeels overgeleverd uit een drietal handschriften, waarin ook nog andere Franstalige geestelijke geschriften zijn opgenomen. Wanneer de provenance van de handschriften en de verdere inhoud ervan in ogenschouw worden genomen, wordt het begijnenaspect overigens wel enigszins gerelativeerd. Het in kaart brengen van deze overlevering en een aantal verwante handschriften zal ons uiteindelijk vrij dicht in de buurt van de *Limburgse sermoenen* brengen. Deze voorlopige verkenning van bepaalde overleveringsverbanden in de Oudfranse geestelijke letterkunde verleent zo wat meer reliëf aan de verwijzing uit Ls. 46 naar een Waalse *screfture.*

De bekende en uitgegeven 'begijnenteksten' waarmee we in de vorige paragraaf kennis maakten, zijn bewaard in een drietal handschriften, die kort worden voorgesteld. Twee van de belangrijkste codices bevinden zich in Berlijn. Handschrift lat. oct. 264 dateert uit de tweede helft van de dertiende eeuw en moet ergens in Picardië zijn geschreven. Dit handschrift is voornamelijk gevuld met Latijnse traktaten van theolo-

gisch-homiletische aard, maar bevat ook een drietal werkjes in het Oudfrans. Het bekendste is wel *La rigle des fins amans*, dat alleen in dit Berlijnse handschrift compleet wordt overgeleverd.[200.] Is dit inderdaad een tekst die onmiskenbaar op het begijnenleven betrekking heeft, de beide andere zijn algemener van strekking. Het gaat om *Le palmier*, de Oudfranse oerversie van de E-redactie van het palmboomtraktaat, en een toelichting op het sacrament van de mis die niet is uitgegeven. De inhoudelijke band met de *Limburgse sermoenen* is duidelijk, ook al is de Middelnederlandse tekst dan op de Middelhoogduitse SG-redactie, en niet op *Le palmier* gebaseerd. Het traktaatje over de mis is op een veel grotere afstand enigszins verwant met Ls. 40, de preek over de twaalf vruchten van de eucharistie.

> Handschrift Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. lat. oct. 264 is gezien het gebruikte dialect van Picardische herkomst en hoorde blijkens een eigendomsmerk in de vijftiende eeuw toe aan de celestijnen te Amiens (gesticht in 1401).[201.] Maar het heeft een veel oudere geschiedenis, want het schrift verwijst naar de dertiende eeuw. Gezien het overheersende aandeel van het Latijn in deze codex ligt een herkomst uit een begijnengemeenschap niet meteen voor de hand. Hs. 264 bevat drie Oudfranse geestelijke werkjes: *Le palmier* (f. 82v-85v), *La rigle des fins amans* (f. 85v-90v) en een korte verhandeling over het misritueel (f. 91r-92r). Karl Christ verzorgde uitgaven van zowel *Le palmier* als *La rigle*.[202.] De codex is in de fecte staat bewaard; blijkens een verwijzing op f. 84r naar een *Contemplatio supra passionem domini ... qui se commence pour ce vous supplie* bevatte het in ieder geval nog een passie-overweging in het Oudfrans.

Het tweede Berlijnse handschrift, dat de signatuur gall. oct. 28 draagt, geniet bekendheid vanwege de drie *Dits de l'âme* die aan het einde ervan zijn opgenomen. Dat deze codex opent met een kort exempel over een begijn die haar leefwijze verdedigt tegenover een magister uit Parijs, is trouwens veelzeggend ten aanzien van het functioneringsmilieu.[203.] Dat geldt minstens zo sterk voor het *dit* dat begint met de regel *Savés que j'apiel beghinage?* Het handschrift bevat echter geen directe aanwijzingen die naar een begijnenbezitter verwijzen. De genoemde teksten zijn overgeleverd tussen enkele tientallen Oudfranse teksten van devote aard, proza en poëzie door elkaar. Afgaande op de titels en de opschriften - ik heb het handschrift niet kunnen raadplegen - bevinden zich daartussen diverse tekstjes die in de vorm van puntenreeksen bepaalde theologische of catechetische informatie organiseren. *Chi apriés commenchent XII article de le sainte foy crest ene, qui sont contenu ou grant credo* (f. 28r-32v) is een van de meest geëlaboreerde teksten: steeds wordt hier, eerst in het Latijn en vervolgens in het Frans, een artikel uit de geloofsbelijdenis met een van de twaalf apostelen verbonden. We treffen in hs. 28 ook een twaalf-vruchtentraktaat in rijmproza aan,

maar dit handelt over het actieve leven: *Che sont les XII fruis de la vie active selonc saint Augustin* (f. 110r). De manier waarop deze teksten zijn gestructureerd, vertoont dus wel enige verwantschap met de opbouw van bepaalde *Limburgse sermoenen.* Zo op het oog geldt dat bijvoorbeeld ook voor een tekst als de boomallegorie *Boins coers desirans iestre arbres gratiëus, fruit de vie portaas* (f. 103v-109), waarin het hart van de religieuze wordt verbonden met de wortel, de stam, de takken, de bloemen en de vruchten van de boom.

> Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, gall. oct. 28 wordt op grond van het schrift gedateerd in de vroege veertiende eeuw.[204.] De hele inhoud is Oudfrans en het dialect verwijst naar het uiterste noorden van het gebied van de 'langue d'oeil', vermoedelijk de omgeving van Rijsel (Lille). Bechmann telt in totaal 24 werken, maar merkt op dat het onderscheid tussen de teksten niet altijd even duidelijk is. Van *Savés que j'apiel beghinage?* bestaat een gedeeltelijke parallel in hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 9411-9426, waarin het als *dit de l'ame* wordt aangekondigd.[205.]

Het derde 'begijnenhandschrift', dat helaas verloren is gegaan, was afkomstig uit een mannenklooster te Metz. Desondanks bevatte deze helemaal met Oudfranse religieuze literatuur gevulde codex in ieder geval drie teksten die direct of indirect over het geestelijk leven van de begijnen handelen. Van deze drie is *Qui voet droit beguinage avoir* voor ons extra interessant omdat het daarin niet over begijnen gaat, maar over *beguins*, begarden dus. De tekst bepleit armoede als de ideale geestelijke staat voor begarden. Het stelt hen op gelijke voet met de *freres menours*, maar de auteur legt in een adem een verband met Bernard van Clairvaux, die het armoede-ideaal koppelde aan een intensief gebedsleven. Alleen bij de volgelingen van Bernard en Franciscus vindt men nog oprechte beoefenaren van het armoede-ideaal - en bij de begarden, zo mogen we veronderstellen. In *Que vuet droit beguinage avoir* wordt het geestelijke ideaal van de begarden dus verankerd in de spiritualiteit van de franciscanen en de cisterciënzers, orden die beide hun steentje hebben bijgedragen aan de geestelijke verzorging van de begijnen en de begarden.[206.]

> Hs. Metz, Bibliothèque Municipale, 535, dat in de Tweede Wereldoorlog verloren is gegaan, dateerde uit de late dertiende of de vroege veertiende eeuw.[207.] Het was geschreven in het Lotharingse dialect en berustte in de bibliotheek van het klooster Saint-Arnulf in Metz. De begijnenteksten bevinden zich te midden van tientallen andere Oudfranse geestelijke werken, waaronder preken, maar vooral ook veel poëtische teksten, zoals liederen en rondelen. Het handschrift opent met een oude bekende, namelijk *Le palmier* (f. 1-7). De drie werkjes die tot de begijnenliteratuur gerekend worden en die door Hilka werden uitgegeven zijn *A Dieu proier me tornerai* (f. 128r-140v), *Qui vuet droit beguinage avoir* (f. 153v-161r) en *Je di que*

c'est folie pure (f. 170v-171r).[208.] Ik noem ook nog *Comment on doit dire ces hores* (f. 120-123), dat verderop ter sprake komt. Aan het slot breekt het handschrift plotseling af; er is dus nog tekst verloren gegaan.

In twee van de drie besproken begijnenhandschriften komt *Le palmier* voor, namelijk in Metz 535 en in Berlijn lat. oct. 264. Het gaat hier weliswaar om de E-redactie van het palmboomtraktaat, maar qua toon en inhoud sluit deze tekst toch nauw aan bij de Duitse en de Nederlandse SG-redactie. *Le palmier* komt voor in zeker zeven andere handschriften uit de late dertiende en de vroege veertiende eeuw. Die handschriften komen vrijwel allemaal uit het noordelijk deel van het Franse taalgebied, maar in nogal wat gevallen ontbreken nadere gegevens over de eigenaren en gebruikers. Volgens Zink wordt *Le palmier* meestal samen met andere volkstalige preken overgeleverd. Dat gebeurt bijvoorbeeld in de dertiende-eeuwse tweelinghandschriften Parijs, Bibliothèque de l'Arsenal 2058 en Parijs, Bibliothèque Mazarine, 788, die naast de palmboompreek talrijke andere Oudfranse preken bevatten. Het Arsenal-handschrift is het eerder aangehaalde, waarin dijken en sluizen geallegoriseerd worden (zie § 1.2).[209.] In de dertiende eeuw ligt het geografische zwaartepunt van de overlevering van *Le palmier* duidelijk in het noordelijk deel van het Franse taalgebied. Het milieu waarin de tekst toen functioneerde, is minder gemakkelijk te duiden. De beide hier behandelde handschriften kunnen (misschien) met begijnen worden verbonden. Van andere handschriften, zoals Arsenal 2058 en Mazarine 788, is, behalve dan dat de lezeressen geregeld als *amie* worden aangesproken, moeilijk uit te maken voor wie ze gemaakt zijn.[210.]

Op vergelijkbare wijze kunnen van sommige andere van de gepresenteerde teksten overleveringsnetwerkjes worden gevlochten. In het handschrift uit Metz is onder het opschrift *Conment on doit dire ces hores* opgenomen, een Oudfranse vertaling van de Getijden van het Heilig Kruis. We komen die tekst ook tegen in een laat-dertiende-eeuws Luiks psalter (London, British Library, Ms. Harley 2930) dat verder bijna uitsluitend Latijns materiaal bevat. De twee overige vindplaatsen van deze Oudfranse Kruisgetijden zijn een Henegouws verzamelhandschrift met volkstalig geestelijk materiaal en een laat-veertiende-eeuws getijdenboek voor een dame uit Metz. Deze Oudfranse Kruisgetijden verschijnen dus vooral in handschriften die een functie vervulden in de privé-devotie voor vrome vrouwen, die echter niet noodzakelijkerwijs begijnen hoeven te zijn.[211.]

Het Luikse psalter hs. London, British Library, Ms. Harley 2930 werd omstreeks 1280 gemaakt in een Brabants atelier, vermoedelijk voor een opdrachtgeefster uit het bisdom Hoei.[212.] Deze Getijden komen ook voor in het eerder besproken Metz 535, dat van omstreeks 1300 dateert. Verder verschijnt de tekst in het Franstalige verzamelhandschrift Oporto, Biblio-

teca Publica Municipal, 619, van omstreeks 1280 en afkomstig uit Henegouwen. Ten slotte is er dan het veertiende-eeuwse, uit Metz afkomstige getijdenboek Baltimore, Walters Art Gallery, Walters 91, waarin zowel Franse als Latijnse teksten zijn opgenomen.[213.]

Het Luikse psalter Harley 2930 bevat vervolgens nog een tweede Oudfranse tekst, en wel *Des XII preus que li sacremens fait.* Dit is de Oudfranse versie van de twaalf-vruchtenpreek van Guiard van Laon, waarvan Ls. 40 een Middelnederlandse vertaling biedt. Er zijn inmiddels drie dertiende-eeuwse handschriften van *Des XII preus* bekend.[214.] Naast Harley 2930 zijn dat een handschrift uit de benedictinessenabdij Origny (zie § 2.6) en handschrift Parijs fr. 6447, dat gezien de kostbare uitvoering voor een vrouwelijke opdrachtgeefster uit de hoogste adellijke kringen gemaakt moet zijn. Ook deze handschriften stammen weer uit het noordelijk deel van het Franse taalgebied. Alledrie waren ze in vrouwelijk bezit, zonder dat ze exclusief met een bepaald milieu verbonden kunnen worden (dus ook niet met begijnen). Maar het spreekt welhaast voor zich dat in de dertiende eeuw niet alleen nonnen of begijnen, maar ook leken belangstelling konden hebben voor de twaalf vruchten van het heilig sacrament.

P.C. Boeren, de uitgever van *Des XII preus*, kende destijds slechts één dertiende-eeuws handschrift, namelijk Saint-Quentin, Bibliothèque Municipale, 75 (86), f. 529r-543r, dat hij dan ook als legger gebruikte. Blijkens een inscriptie in het handschrift werd het in 1286 gemaakt in opdracht van Helins de Confflans, non in het benedictinessenklooster in Origny-Sainte-Benoîte.[215.] Deze zuster staat overigens onder de naam Heluis d'Escoufflans ook te boek als de opdrachtgeefster van een schitterend uitgevoerd handschrift (Berlijn, Kupferstichkabinett, MS 78 B 16, uit het jaar 1312) met een *Vie de Sainte-Benoîte*, dat kan worden beschouwd als de luxe tegenhanger van het sober uitgevoerde en niet geïllumineerde manuscript uit Saint-Quentin.[216.] In Harley 2930 (zie boven) beslaat *Des XII preus* de f. 183r-193v; het derde dertiende-eeuwse handschrift met deze tekst is Parijs, Bibliothèque Nationale, fr. 6447, f. 360r-361v (zie hierna) van omstreeks 1280, dat onder andere enkele Oudfranse vertalingen van historische bijbelboeken, een serie heiligenlevens, en preken en traktaten (waaronder *Le palmier*) bevat.[217.] *Des XII preus* bleef overigens ook in de veertiende en de vijftiende eeuw een zekere populariteit genieten.[218.]

In het prachtig geïllumineerde handschrift fr. 6447 is tevens een kroniek opgenomen die veel aandacht schenkt aan gebeurtenissen in Vlaanderen en Henegouwen. Aangezien het geschiedverhaal stopt omstreeks 1275, zal het handschrift niet veel later zijn ontstaan. Bovendien zijn er stilistische argumenten voor een datering in het laatste kwart van de dertiende eeuw. De legende van Martha uit deze codex is opgedragen aan een gravin van Vlaanderen, vermoedelijk Margaretha van Cham-

pagne (1244-1280). De combinatie van deze gegevens met het Picardische dialect dat in fr. 6441 gebruikt wordt en de verluchtingsstijl, voerde Oliver tot het vermoeden dat dit fraaie handschrift in opdracht van Margaretha van Vlaanderen werd vervaardigd.[219.] Dit uit de hoogste wereldlijke kringen afkomstige Oudfranse handschrift komt uiteindelijk - voorzover mijn bronnen strekken - qua inhoud het dichtst bij de *Limburgse sermoenen*-verzameling. Het bevat namelijk zowel *Des XII preus* als *Le palmier*, de beide Oudfranse teksten waarvoor een equivalent in de Middelnederlandse prekenbundel bestaat. Het lijkt misschien verwonderlijk om deze geestelijke werken in een zo wereldlijke context aan te treffen. Wanneer hs. fr. 6447 inderdaad voor Margaretha van Vlaanderen geschreven werd, kan deze schijnbare tegenspraak echter vrij gemakkelijk worden opgeheven. Margaretha heeft zich immers geprofileerd als een krachtige beschermvrouwe van cisterciënzerinnen en begijnen. Haar kan een sterke belangstelling voor het geestelijk leven dus niet worden ontzegd.[220.]

Men kan terecht tegenwerpen dat het, door zo met teksten en handschriften te kwartetten, bij wijze van spreken mogelijk is om alle middeleeuwse teksten met elkaar te verbinden. Het moge duidelijk zijn dat bij het zoeken naar overleveringsverbanden een zekere terughoudendheid betracht moet worden. Toch vertelt het hier in kaart gebrachte netwerk wel degelijk iets over de literair-historische achtergronden van *Des XII preus* en *Le palmier*, en daarmee wellicht ook iets over hun Middelnederlandse tegenhangers. De handschriften leveren het harde bewijs voor de aanwezigheid van deze teksten op een bepaald tijdstip, in een bepaalde streek en in een bepaald milieu. Dat betekent niet dat er geen vragen overblijven. Veel handschriften verschaffen nauwelijks gegevens over hun plaats van herkomst of over het milieu waarvoor ze geschreven zijn. En of de teksten inderdaad gelezen zijn en tot dieper reikende receptie hebben geleid, blijft doorgaans in nevelen verborgen. Maar door gebruik te maken van de beschikbare overleveringsgegevens is het soms mogelijk om een consistent beeld op te bouwen van de functioneringscontext van bepaalde teksten. Voor *Des XII preus* en *Le palmier* lijkt mij dat tot op zekere hoogte gelukt.

> Het hier geschetste netwerk kan gemakkelijk worden uitgebreid, bijvoorbeeld met het overwegend Latijnse handschrift Leuven, Universiteitsbibliotheek, G 53.[221.] Dit veertiende-eeuwse manuscript bevat onder andere de *Legenda aurea* en het *Elucidarium* in het Latijn, maar aan het einde is een aantal Franse teksten toegevoegd. Daaronder een stuk uit het *Poème moral*, namelijk het leven van Thaïs. Op de f. 171-187 is een blok van zes teksten opgenomen dat ook voorkomt in Metz 535, waaronder een van de begijnenteksten. Het visioen dat de kern vormt van het allegorische gedicht *A Dieu proier me tornerai* en dat in Metz 535 begint met de regel

> *Quant li mundain sont endormi*, bevindt zich hier op f. 172b-174b, met als incipit *Quant li mondains sunt endormis.*[222.] Het Leuvense handschrift, dat van omstreeks 1311 dateert, heeft lange tijd in de bibliotheek van het benedictijnenklooster Saint-Jacques berust. Deze Luikse abdij beschikte over nog minstens één ander dertiende-eeuws handschrift met Oudfranse teksten, waarin tien preken over de Vastentijd: Gent, Universiteitsbibliotheek, fonds Serrure 1.[223.] Hier blijkt nogmaals het belang van Luik als centrum van vroege geestelijke literatuur in het Oudfrans.[224.]

Bij alle beperkingen die het overzicht van de voorbije twee paragrafen ongetwijfeld heeft, zijn de contouren van de vroege Oudfranse geestelijke letterkunde van de Zuidelijke Nederlanden toch wel in beeld gekomen. Onmiddellijk zuidelijk van de taalgrens begon zich vanaf de late twaalfde eeuw een geestelijke literatuur te manifesteren, onder andere door toedoen van Lambert van Theux. De stad Luik was van meet af aan het toneel van een breed scala aan activiteiten op het gebied van de geestelijke literatuur in de volkstaal. Het noordelijke deel van het Franse taalgebied - dat zo ongeveer het prinsbisdom Luik, Lotharingen, Franstalig Brabant, Henegouwen, Artesië, Picardië en Frans-Vlaanderen omvatte - vormde een evident zwaartepunt in de productie en de overlevering van geestelijke geschriften in de volkstaal.

Omdat ditzelfde gebied ook de bakermat van de begijnenbeweging is, ligt het voor de hand een relatie tussen beide fenomenen te veronderstellen. Er ontstonden in deze streken inderdaad meer dan elders teksten die met de wereld van de begijnen en de begarden in verband staan, zoals de *Mirouer des simples ames anienties* van Margaretha Porete of het anonieme *La rigle des fins amans.* Maar de publiekskring voor Oudfranse geestelijke geschriften was veel breder. Michel Zink komt tot de volgende typering van de lezers en lezeressen van de zo talrijk overgeleverde dertiende-eeuwse verzamelhandschriften met geestelijke inhoud:

> ‘Ces recueils s'adressent à un public intermédiaire. Un public qui sait lire, mais qui ne sait pas le latin. Un public qui n'appartient entièrement ni au monde clérical ni au monde laïque: béguines, novices ou frères convers, femmes dévotes cherchant à renoncer au monde sans pouvoir ou sans vouloir le quitter’.[225.]

Zink denkt dus aan een zeer pluriform publiek, bestaande uit mensen die geletterd waren, maar geen Latijn kenden en zich toch zelf over zaken aangaande het geestelijk leven op de hoogte wilden stellen.

Van een zo omvangrijk en veelvormig publiek kan in de dertiende eeuw aan de Nederlandstalige kant nauwelijks sprake zijn geweest, alhoewel ook daar de religieuze vrouwenbeweging haar sporen heeft nagelaten. De overlevering van middeleeuwse literatuur kan weliswaar tot

flinke vertekeningen van de historische realiteit leiden, maar kan ons hier toch niet volledig bedriegen. De overlevering van dertiende-eeuwse geestelijke literatuur in het Middelnederlands was geen schim van wat zich direct aan de andere kant van de taalgrens afspeelde. De *Limburgse sermoenen* vormden ongetwijfeld mede de voorhoede van een zich in deze eeuw ontwikkelende Middelnederlandse geestelijke literatuur. Dat deze raakvlakken vertoont met de rijke Oudfranse traditie, die in de Waalse gewesten al gedurende meer dan een eeuw floreerde, is dus nauwelijks verbazend. Het is eerder merkwaardig dat de Franse invloed op de *Limburgse sermoenen* zo klein gebleven is. Van twee *Limburgse sermoenen* bestaan Oudfranse pendanten, die allebei een flinke populariteit bereikten in het noordelijk deel van het Franse taalgebied. Geen van beide *Limburgse sermoenen* blijkt echter rechtstreeks uit het Oudfrans vertaald. Verder zijn hier en daar raakvlakken te bespeuren met motieven en beelden uit de minnemystiek, zonder dat ook hier nog directe connecties met geschriften in het Oudfrans konden worden aangewezen. Uiteindelijk is de doorwerking van de Oudfranse literaire traditie op de *Limburgse sermoenen* dus opvallend beperkt gebleven.

4.6 *Mystieke netwerken*

De *Limburgse sermoenen* vormen een prozaverzameling waarin teksten en tekstgroepen uit diverse windstreken bijeen zijn gebracht. Veruit het invloedrijkst was de Middelhoogduitse traditie. De verzameling bevat niet alleen 35 vertaalde *Sankt Georgener Predigten*, maar ook nog een vertaling van *Herr Selbharts Regel.* Het nabijgelegen Nederrijngebied daarentegen, waarvan het dialect veel dichter bij het Middelnederlands stond, heeft blijkbaar geen rechtstreekse invloed op de *Limburgse sermoenen* uitgeoefend - tenzij de zeven passiepreken daar vandaan komen. Te midden van de zestien toegevoegde *Limburgse sermoenen* bevindt zich ook ongetwijfeld een aantal dat autochtoon Nederlands is. En ten slotte zijn er nog twee *Limburgse sermoenen* die een tegenhanger in het Oudfrans hebben, maar die niet uit het Frans vertaald zijn.

De samensteller van de *Limburgse sermoenen*, vermoedelijk werkzaam in Brabant of het Maasland, bevond zich op een kruispunt van invloeden en tradities. Hij was in staat om passend tekstmateriaal uit verschillende gebieden en geestelijke stromingen bijeen te brengen. In zijn Middelnederlandse tekstcorpus nam hij enkele teksten op waarvan tegelijkertijd Latijnse, Oudfranse en Middelhoogduitse versies in omloop waren, namelijk het palmboomtraktaat en de twaalf-vruchtenpreek. De dertiende-eeuwse verspreiding van deze twee teksten wijst erop dat er in de late dertiende eeuw al bepaalde netwerken bestonden

waarlangs geestelijke, vaak mystiek georiënteerde teksten zich over soms ver uiteengelegen streken verspreidden. Deze netwerken zullen vooral hebben bestaan uit personen of groeperingen met een verwante spiritualiteit, die vanuit hun religieuze overtuiging de moeite namen om ideeën en teksten over grote afstanden uit te wisselen. Hoewel er zich in de Nederlanden nog nauwelijks een geestelijke literatuur van betekenis gevestigd had, wist de samensteller van de *Limburgse sermoenen* aansluiting te krijgen bij een van deze netwerken, waardoor hij het tekstmateriaal dat in eigen regio blijkbaar niet voorhanden was, van ver kon importeren.

De interregionale samenstelling van de *Limburgse sermoenen* past in een veel breder kader, dat een groot deel van Noordwest-Europa omspant. Friedrich Ohly heeft gedemonstreerd hoe het zwaartepunt van de christelijke Hooglied-exegese vanaf de elfde eeuw ten noorden van de Alpen kwam te liggen, in een gebied dat grofweg het noorden van Frankrijk, het zuidwestelijk deel van Duitsland en de Zuidelijke Nederlanden omvat en dat zo ongeveer samenvalt met de stroomgebieden van Seine, Maas en Rijn.[226.] Deze streken vormden trouwens ook het centrum van de gotische stijl. Vooral in de twaalfde eeuw was het Rijn-Maas-Seine-gebied de bakermat van een indrukwekkende hoeveelheid Hooglied-vertalingen, -parafrases en -bewerkingen, die vaak van grote originaliteit en vernuftige theologische innovatie getuigen. Een enkele vroege uitzondering zoals het *Sankt Trudperter Hohelied* daargelaten, begon het Hooglied vanaf de dertiende eeuw ook de volkstalige geestelijke literaturen te beïnvloeden. De sterke interesse voor dat bijbelboek staat in organisch verband met de talrijke mystieke bewegingen die zich in deze eeuw meer en meer begonnen te manifesteren. Voor de meeste van deze bewegingen vormde het Hooglied het spirituele fundament, omdat in dat bijbelboek de persoonlijke minneband tussen God en mens het meest expliciet bezongen wordt. De sterke belangstelling van de samensteller en de primaire publiekskring van de *Limburgse sermoenen* voor de beeldenwereld van *Canticum canticorum* enerzijds en de directe godservaring anderzijds plaatst ook hen in deze context.

Uit de manier waarop de *Limburgse sermoenen* werden samengesteld, blijkt al dat geestverwanten en geestverwante kringen op een of andere manier contacten onderhielden. Binnen de grote kloosterorden, met hun centrale organisatie, kon uitwisseling van personen, ideeën, teksten of afbeeldingen in principe gemakkelijk plaatsvinden. In de cisterciënzer orde bijvoorbeeld bestonden door het filiatiesysteem, waarbij een moederklooster zo veel mogelijk dochters stichtte, allerhande familierelaties tussen de kloosters, wat bijna als vanzelf tot onderlinge contacten en ontmoetingen moet hebben geleid. Ook visitatiereizen en kapittelvergaderingen zorgden voor een continu verkeer tussen kloosters

die bij een orde waren aangesloten. Wanneer de *Sankt Georgener Predigten* inderdaad in de boezem van de cisterciënzer orde zijn ontstaan, ligt het het meest voor de hand dat de samensteller van de *Limburgse sermoenen* via het netwerk van deze zich in de Zuidelijke Nederlanden zo krachtig manifesterende orde aan het leeuwendeel van zijn materiaal kwam.

De bewegingen van begijnen, begarden, kluizenaressen en andere semi-religieuzen, die in dit tijdvak eveneens floreerden, ontbeerden meestal een hechte en bestendige organisatie die decennia en/of generaties kon overleven. Maar ook in deze kringen werden contacten over grote afstanden onderhouden. Zo trok Johannes van Brünn in het begin van de veertiende eeuw vanuit Brno in Tsjechië naar Keulen, omdat hij begrepen had dat de condities voor het begardenleven daar het beste waren.[227.] Het meest indrukwekkende voorbeeld van de samenstelling van een mystiek netwerk uit deze kringen is wel de *Lijst der volmaakten* die aan de Visioenen van Hadewijch is toegevoegd. In deze spectaculaire opsomming wordt gewag gemaakt van 'volmaakten' in Saksen, in Jeruzalem, in Parijs, in Engeland, in Keulen en in allerlei andere landstreken - maar de meesten komen uit de Nederlanden.[228.] Ook al vertoont deze *Lijst* legendarische trekken, het bestaan ervan maakt wel duidelijk dat Hadewijch en haar kring het idee hadden overal in Europa en tot in het Heilige Land geestverwanten te hebben. De aanwezigheid van dat besef alleen al veronderstelt allerhande vormen van contact binnen de mystieke bewegingen van Europa (en daarbuiten?).

Soms kunnen we de contouren van dit soort netwerken tot op zekere hoogte in beeld brengen. Een intrigerende casus vormen bijvoorbeeld de *Rothschild Canticles*, het fraai verluchte devotieboek van omstreeks 1300, dat in de Zuidelijke Nederlanden werd gemaakt voor een dame met een mystieke interesse (zie § 2.3). Het handschrift bevat een bladvullende miniatuur van de *palma contemplationis*, die veruit het oudste getuigenis van palmboomiconografie is (afb. 8). In de late dertiende eeuw, toen deze miniatuur geschilderd werd, waren er al twee redacties van het palmboomtraktaat in verschillende talen in omloop: in het Oudfrans, het Latijn, het Middelhoogduits en het Middelnederlands. Het motief van de *palma contemplationis* genoot toen in mystiek geïnteresseerde kringen een brede bekendheid. De vermoedelijk Zuidnederlandse, uit het bisdom Terwaan afkomstige samenstellers van de *Rothschild Canticles* zullen de tekst ook hebben gekend, maar de afbeelding is niet eenduidig met een van beide tekstredacties te verbinden. Het bestaan van een min of meer zelfstandige iconografie is een extra indicatie voor de wijde verbreiding van de palmboomthematiek in de Franstalige Nederlanden, waar ook bijna alle bewaarde dertiende-eeuwse handschriften met *Le palmier* vandaan komen.

Het voorbeeld van de palmboomallegorie laat zien hoe op het Hooglied georiënteerde mystieke teksten zich inderdaad vroeg en snel konden verbreiden binnen het Seine-Maas-Rijngebied. Ontstaan in Noord-Frankrijk, waar de tekst al snel populair werd, verbreidde *Le palmier* zich via een Latijnse vertaling naar het Middelhoogduitse taalgebied, waar twee bewerkingen ontstonden. De Middelhoogduitse SG-redactie werd, nog steeds in de dertiende eeuw, weer in het Middelnederlands vertaald (Ls. 31). Omstreeks 1300 werd in de Nederlanden de palmboomminiatuur voor de *Rothschild Canticles* geschilderd. Vermoedelijk na de eeuwwisseling ontstond ook nog een rechtstreekse vertaling van *Le palmier* in het Middelnederlands. Er is wel verondersteld dat deze Oudfranse E-redactie ook invloed op het *Rheinisches Marienlob* heeft uitgeoefend, omdat in dit Ripuarische werk een boom wordt beschreven waarin zeven duiven de deugden van Maria bezingen, terwijl in het gras bloemen groeien die haar deugden symboliseren.[229.] Van directe ontlening lijkt bij nader inzien geen sprake te zijn, maar uit het ontstaan van teksten als het *Marienlob* en *Die Lilie* blijkt dat ook in het Nederrijngebied geestelijke boom- en vogelallegorieën geliefd waren in de dertiende eeuw.

Jeffrey Hamburger heeft gewezen op het kosmopolitische karakter van het *Rothschild Canticles*-handschrift: de verluchtingsstijl is onmiskenbaar Noordfrans-Vlaams (bisdom Terwaan) en ook het schrift wijst naar de Zuidelijke Nederlanden, maar in sommige miniaturen werden motieven verwerkt die voor het eerst in de Middelhoogduitse literatuur optreden. Dat geldt bijvoorbeeld voor de oorsprong van de monsterlijke mensenrassen. Hun optreden zou te wijten zijn aan de ongehoorzame dochters van Adam, die van bepaalde verboden kruiden hadden gegeten en daarop monsters baarden. Dit gegeven duikt voor het eerst op in Duitstalige geschriften uit de twaalfde eeuw, zoals de *Wiener Genesis* (1160-1170). Het gegeven heeft zich naderhand verspreid naar de Zuidelijke Nederlanden, al is niet duidelijk hoe. Er moeten allerhande connecties hebben bestaan waarlangs dit soort motieven zich konden verbreiden.[230.]

> Een interessante casus, die in ditzelfde verband lijkt thuis te horen, vormt de cyclus van Hooglied-fresco's die rond het midden van de veertiende eeuw werd aangebracht in de cisterciënzerinnenabdij in Chelmno (Kulm) in Polen.[231.] Het iconografische programma daarvan komt zeer sterk overeen met dat van het blokboek *Canticum canticorum*, dat omstreeks het jaar 1465 gedrukt werd.[232.] Er bestaan twee edities van dit blokboek, waarbij de eerste in twee verschillende versies is overgeleverd. De tweede versie van de eerste editie bevat op de eerste pagina de Middelnederlandse toevoeging *Dit is die voersienicheit van Marien der moder Godes ende is geheten in Latijn Cantice.* Deze versie van het blokboek wordt doorgaans in de Zuidelij-

ke Nederlanden gesitueerd. De tweede versie zowel als de tweede editie van het blokboek zijn naar alle waarschijnlijkheid Duits.[233.] Het is nogal onwaarschijnlijk dat het blokboek *Canticum canticorum* rechtstreeks op de fresco's in Chelmno teruggaat of andersom. Eerder moet aan een gemeenschappelijke bron worden gedacht, en gezien de herkomst van althans een versie van de eerste editie van het blokboek zou die wel eens van Nederlandse oorsprong kunnen zijn. Dat daar al zeer vroeg een iconografische traditie op dit gebied bestond, bewijzen andermaal de *Rothschild Conticles*, die namelijk de oudst bekende miniaturencyclus over het Hooglied bevatten.[234.] De *Limburgse sermoenen* over de minneboomgaard en de geestelijke wijnkelder (zie § 3.4) bevestigen dat er in de Nederlanden reeds voor 1300 een duidelijke belangstelling voor deze thematiek bestond. Het is nog de vraag of een eventuele Nederlandse Hooglied-iconografie in het midden van de veertiende eeuw zo ver oostwaarts als Chelmno verzeild kan zijn geraakt, maar binnen het verband van de wijdverbreide cisterciënzer orde lijkt dat niet onmogelijk. Overigens is het evenmin uitgesloten dat het hier gaat om een in Oost- of Middeneuropa ontstaan programma dat naar het westen uitstraalde.

Aan het handschrift met de *Rothschild Canticles* werd, kort na het ontstaan, op een leeggelaten bladzijde een korte notitie in het Middelnederlands toegevoegd. Het dialect moet in de buurt van de Nederrijn gesitueerd worden.[235.] Het gaat om een citaat uit *De mystica theologia* van Dionysius de Areopagiet, dat wordt aangehaald via Bonaventura's *Itinerarium mentis in Deum.* Dit is zelfs de eerste getuige van Dionysiusreceptie in het Middelnederlands (zie § 4.1). Het bewuste citaat moet zijn ontleend aan een Middelhoogduitse voorbeeldtekst, maar welke precies is niet bekend. Dionysius werd aan het einde van de dertiende eeuw intensief bestudeerd in dominicaanse kringen rondom Meister Eckhart, die toen in Erfurt verbleef. Later was de befaamde magister aan het *studium generale* van de dominicanen in Keulen verbonden. De bezitter van de *Rothschild Canticles* die het Dionysius-citaat toevoegde, moet kennis hebben gehad van de dominicaanse mystieke literatuur van zijn tijd. Het opnemen van dit onverholen mystieke citaat getuigt opnieuw van een snelle Duits-Nederlandse uitwisseling van een tekst die aan de basis van de westerse mystieke traditie staat.

Het kosmopolitische karakter van de *Rothschild Canticles* lijkt representatief voor de mystieke cultuur van het stroomgebied van Maas, Rijn en Seine in de twaalfde, de dertiende en de veertiende eeuw. Ondanks de grote taalkundige, culturele, spirituele en allerlei lokale variaties die er ongetwijfeld bestonden, leverde de fascinatie voor een leefwijze waarin de persoonlijke ontmoeting met God een centrale plaats innam steeds weer de motivatie om deze verschillen te negeren en contacten te leggen. De samenstelling van de *Limburgse sermoenen* en de

Rothschild Canticles, om twee belangrijke casus te noemen, bewijst dat de Nederlanden in de laatste decennia van de dertiende eeuw een plaats in dergelijke mystieke netwerken verworven hadden.

Ik zal nu proberen om de internationale achtergrond waaruit de *Limburgse sermoenen* voortkomen wat preciezer in beeld te krijgen. We beginnen deze verkenning in de Franstalige Nederlanden, die het gebied waarin de *Limburgse sermoenen* zijn ontstaan aan de zuidzijde begrenzen. Vooraf moet worden opgemerkt dat de taalgrens in de Middeleeuwen een minder scherpe barrière vormde dan in het huidige België het geval is. Beide talen werden aan weerszijden van de grens gesproken, zij het in verschillende verhoudingen.[236.] Noordelijk van de taalgrens sprak men overwegend Nederlands, maar in tal van steden leefden vrij grote groepen Franssprekenden, terwijl in het Waalse gebied in veel plaatsen Nederlandstalige groeperingen aanwezig waren. In het algemeen waren in het hele gebied de hogere kringen Franstalig; het spreekt voor zich dat men zich hier in cultureel opzicht op Frankrijk oriënteerde. In deze tweetalige situatie zou men allerhande interferenties tussen Oudfrans en Middelnederlands verwachten. In de ridderepiek van die tijd bestonden die ook, maar hoe zit het met de geestelijke letterkunde?

De Oudfranse letterkunde kan alleen al bogen op honderden preken uit het tijdvak voor 1300, waarvan de overlevering voor een wezenlijk deel in de Franstalige Nederlanden en het noorden van Frankrijk gesitueerd kan worden. Tegen die achtergrond is het vooral verbazend dat de samensteller van de *Limburgse sermoenen* zich zo sterk op de Middelhoogduitse literatuur oriënteerde. Hij had bij wijze van spreken slechts enkele tientallen kilometers zuidwaarts hoeven gaan om, met een beetje moeite en de juiste contacten, een heel aardige verzameling aan religieuze literatuur bijeen te brengen. Maar dat is juist niet gebeurd. De taalgrens lijkt hier eerder als een culturele barrière te hebben gewerkt.[237.]

De religieuze vrouwenbeweging van het bisdom Luik en het hertogdom Brabant manifesteerde zich ook krachtig aan Nederlandse zijde. Ook hier waren tot in de kleinste steden begijnen en begarden actief, werden er tientallen vrouwenkloosters gesticht, voornamelijk van de cisterciënzer orde, en beoefenden talrijke vrouwen een mystieke spiritualiteit. Diverse *mulieres religiosae* hebben in hun leven de taalgrens overschreden en de bronnen wekken niet de indruk dat de taalverschillen tot echte problemen hebben geleid. De Nederlandstalige Beatrijs van Nazareth bijvoorbeeld was afkomstig uit Tienen in Brabant, niet ver van de taalgrens. Nadat zij onderwijs had genoten bij de begijnen in Zoutleeuw, trad ze in bij de cisterciënzerinnen van Bloemendaal in Eerken. Toen Beatrijs zich daarna in de kunst van het schrijven en het ver-

luchten van boeken ging bekwamen, ging ze naar La Ramée. Deze abdij was weliswaar gesticht in het Nederlandstalige deel van Brabant, bij Kerkom, maar omstreeks 1215 verplaatst naar Jauchelette in Waals-Brabant. Dat betekende niet het einde van het Nederlands als omgangstaal: Ida van Gorsleeuw dichtte hier een aantal regels in het Middelnederlands (zie § 1.5). Beatrijs sloot in La Ramée vriendschap met Ida van Nijvel, die Franstalig was. Ida was echter al ingetreden toen het klooster nog in Kerkom gevestigd was en de omgangstaal kennelijk Nederlands. Blijkens haar *vita* had deze Waalse zuster aanvankelijk grote moeite met het Nederlands, maar slaagde ze er langzamerhand in om toch iets van deze taal op te steken.[238.] Als we de *Vita Beatricis* mogen geloven, hebben de verschillen in moedertaal een intensieve vriendschap tussen Ida en Beatrijs niet in de weg gestaan.[239.] Daarbij moet wel worden opgemerkt dat het nog onduidelijk is welke rol het Latijn als omgangstaal in dit soort samengestelde vrouwenkloosters heeft gespeeld.

Tegenover de meertalige situatie in La Ramée staat de legendarische anekdote over Lutgard van Tongeren, die niet in staat was om Frans te leren. Zij verruilde omstreeks 1216 de benedictijnse abdij van Mielen bij Sint-Truiden voor de geestdriftige cisterciënzerinnengemeenschap Aywières (Aquiria). Ontstaan in het huidige Aiwirs, ten zuidwesten van Luik, werd dit klooster in 1215 verplaatst naar Franstalig Brabant, naar de directe omgeving van de abdij van Villers (waarbij het de oude naam Aywières behield). Volgens de *Vita Lutgardis* van Thomas van Cantimpré leerde Lutgard in dit klooster in dertig jaar niet genoeg Waals om er om een korst brood te kunnen vragen.[240.] (Aan het kennelijke ontbreken van een talenknobbel dankt Lutgard overigens mede haar huidige status als schutspatrones van Vlaanderen.) Thomas interpreteerde deze merkwaardige omissie echter als een genadegave van Maria, die Lutgard op deze manier behoedde voor de verantwoordelijkheden van het ambt van abdis, dat zij anders ongetwijfeld had moeten aanvaarden. Uit deze anekdote blijkt vooral hoe ongewoon het binnen de Zuidnederlandse context was dat een Nederlandstalige er niet in slaagde om na enige tijd Frans te leren spreken.

Als binnen de religieuze beweging van de dertiende eeuw personen de taalgrens met gemak passeerden, gebeurde dat dan ook met teksten? Als Nederlandstalige zusters er in slaagden om Frans te leren spreken, moeten er ook zijn geweest zijn die in staat waren om Frans te lezen. Maar indicaties voor het doordringen van Oudfranse geschriften in de Nederlandstalige sfeer zijn bijzonder zeldzaam. In het Luikse psalter Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 76 G 17 (ca. 1300-1310) is wat Oudfrans opgenomen, terwijl deze codex naar alle waarschijnlijkheid in een Nederlandstalige context gebruikt werd. De kalender bevat diverse

opschriften, rubrieken, prologen en gebeden in het Oudfrans.[241] Oliver heeft niettemin aannemelijk weten te maken dat dit psalter uit het bezit stamt van een bewoonster van het begijnhof Sint-Agnes in Maaseik (een voorloper van het latere regularissenklooster, dat aan dezelfde heilige was gewijd). In de kalender komen namelijk zowel Agnes, de patroonheilige van het begijnhof in Maaseik, als Harlindis voor, die in Maaseik een bijzondere verering genoot. De Oudfranse inscripties vormden voor de vermoedelijk Nederlandstalige eerste gebruikster kennelijk geen belemmering.

Nu gaat het in dit Maaseikse psalter niet om serieuze literaire werken, maar om korte tot ultrakorte tekstjes. Andere voorbeelden van Nederlandstalige religieuzen uit de dertiende eeuw die Franstalige geestelijke werken kenden of lazen, ken ik echter niet - maar wie weet wat er nog te vinden is op dit grotendeels onontgonnen terrein. Het is niettemin veelzeggend dat de beide teksten uit de *Limburgse sermoenen*-verzameling die een Oudfranse pendant hebben, niet via het Frans werden ontleend. Ls. 40 gaat terug op de oorspronkelijke Latijnse preektekst van Guiard van Laon, terwijl Ls. 31 de lange omweg via de Middelhoogduitse SG-redactie heeft gemaakt. Het verband tussen de *Limburgse sermoenen* en de Oudfranse geestelijke letterkunde is dus allesbehalve hecht, ook al was men, blijkens de verwijzing in Ls. 46 naar Waalse geschriften, wel degelijk op de hoogte van het bestaan ervan. De overeenkomsten die sommige *Limburgse sermoenen* desondanks vertonen met bepaalde Oudfranse werken, komen eerder voort uit een gedeelde belangstelling voor bepaalde thema's en motieven, met name uit de wereld van de mystieke minne, dan uit rechtstreekse ontleningen. Later ontstond dan, via een andere connectie, de veertiende-eeuwse Middelnederlandse vertaling van *Le palmier*, de eerste mij bekende Middelnederlandse vertaling van een Oudfranse tekst van geestelijke signatuur.

Er bestaat ook een voorbeeld van een Luiks psalter met Oudfranse teksten dat in het Ripuarische taalgebied in gebruik was, namelijk het eerder besproken Harley 2930. Dit bevat naast het psalter in het Latijn ook een Franse vertaling van de Getijden van het Kruis en *Des XII preus* van Guiard van Laon (zie § 4.5). Het handschrift werd omstreeks 1280 gemaakt in een Brabants atelier, gezien de kalender voor een gebruikster uit het bisdom Hoei. Niet heel veel later moet het handschrift echter in de streek rondom Keulen in gebruik zijn geweest, want een hand uit de vroege veertiende eeuw heeft een flink aantal Ripuarische notities in het kalendarium en de psaltertekst aangebracht. Later zijn deze aantekeningen overigens weer geradeerd, op één kennelijk per ongeluk overgeslagen inscriptie na, wat erop zou kunnen duiden dat het handschrift weer (?) in handen kwam van iemand buiten het Ripuarische taalgebied.[242] Het geval van Harley 2930 laat in de eerste plaats

zien dat de Luikse psalters een betrekkelijk groot verspreidingsgebied hadden, dat ook het Nederrijngebied omvatte. Zomin als in Maaseik schijnt de aanwezigheid van Oudfranse teksten hier een hindernis te hebben gevormd - al weten we natuurlijk niet of ze ook gelezen werden. De Ripuarische notities in Harley 2930 echter stoorden een latere bezitter dermate dat hij (zij) ze verwijderd wilde hebben.

Via dit bijzondere Luikse psalter bereiken we het Nederrijngebied, dat de oostflank vormt van het gebied waar de *Limburgse sermoenen* zijn vertaald, geschreven dan wel verzameld. In deze streken is een behoorlijk aantal teksten tot stand gekomen die op zijn minst een zekere inhoudelijke verwantschap met het Middelnederlandse prekencorpus vertonen: *Die Lilie* en het *Buch der Minne*, het *Rheinische Marienlob* en de vier allegorische gedichten (zie § 1.4). Vooral het *Buch der Minne* staat qua thematiek en geesteshouding soms dicht bij de *Limburgse sermoenen*, al lijkt de auteur door de bank genomen vaak een wat 'modernere' positie in te nemen. Dat deze tekst nog in de dertiende eeuw in Middelnederlandse vertaling beschikbaar kwam, wijst op het bestaan van contacten tussen het Nederrijngebied en de Nederlanden. De centrale plaats die de stad Keulen destijds in de Rijnhandel innam, kan hier van invloed zijn geweest. Maar ondanks de bloei van de Nederrijnse geestelijke literatuur is er niets dat wijst op contacten tussen de samensteller van de *Limburgse sermoenen* en dit gebied - tenzij de zeven passiepreken hun wortels aan de Nederrijn hebben.

In het Ripuarische taalgebied bestond in de dertiende eeuw onmiskenbaar een voedingsbodem voor volkstalige religieuze literatuur.[243.] Aangezien met name de stad Keulen door honderden begijnen werd bevolkt, onder wie men een grote honger naar volkstalige geestelijke literatuur zou verwachten, lijken zij de beoogde lezers van werken als het *Rheinische Marienlob* of het *Buch der Minne* te zijn geweest. Maar in de praktijk blijkt het publiek voor de Nederrijnse geestelijke literatuur erg moeilijk te determineren, al staat wel vast dat zij grotendeels voor vrouwen geschreven werd. Typische begijnenteksten, zoals de Oudfranse van onder anderen Marguerite Porete en eventueel het werk van Hadewijch, zijn in het begijnencentrum Keulen en omgeving niet aanwijsbaar. Ook op het gebied van de vrouwen*vitae* is het bisdom Keulen karig bedeeld. Behalve de door de dominicaan Peter van Dacia († 1288) geschreven, maar onafgemaakt gebleven *vita* van Christina van Stommeln (1242-1312), zijn er geen teksten bekend die verwantschap met de levens van de *mulieres religiosae* uit Luik-Brabant vertonen (zie § 1.5).[244.] Toch lijkt er een natuurlijke eenheid te bestaan tussen het Nederrijngebied en de aangrenzende Nederlanden. Zo situeert Volker Honemann zowel het *Rheinische Marienlob* als het *Buch der Minne* in een Nederrijns-Nederlandse religieuze context, waarvan de geschriften van

Beatrijs van Nazareth en Hadewijch volgens hem de meest pregnante expressie zijn.[245.]

Ondanks deze kennelijke verwantschap onderhouden de *Limburgse sermoenen* de krachtigste relaties niet met het Nederrijngebied of het Waalse en Noordfranse taalgebied, maar met het veraf gelegen, Hoogduits sprekende Rijnland. Daar, in de buurt van het Zwarte Woud, ligt de bakermat van de *Sankt Georgener Predigten* en vermoedelijk is ook *Herr Selbharts Regel* uit die streken afkomstig. Volgens oudere inzichten zijn de *Sankt Georgener Predigten* in de loop der jaren als het ware de Rijn afgezakt, maar die theorie verliest alleen al vanwege de datering van handschrift H haar geldigheid.[246.] Het ligt in de rede dat er in het laatste kwart van de dertiende eeuw een bijna volledig handschrift van de Middelhoogduitse preken in een keer naar de Nederlanden is overgebracht en vertaald. Andersom kan eventueel ook: er kan een 'Nederlander' naar het Alemannische taalgebied zijn gereisd om ter plaatse de Middelhoogduitse preken over te zetten. In beide gevallen moeten we een direct contact veronderstellen tussen de leverancier van de bronteksten en de vertaler van de *Limburgse sermoenen* met zijn grote belangstelling voor monastiek georiënteerd geestelijk proza. Een zo directe connectie met de samensteller van de *Limburgse sermoenen* is voor het Ripuarische of het Waals/Noordfranse taalgebied niet te vinden.

Deze uitruil van geestelijke teksten tussen de Nederlanden en het Middelhoogduitse taalgebied past in een patroon, dat zich gedurende de Late Middeleeuwen steeds duidelijker uitkristalliseerde. Het is vooral Kurt Ruh die de aandacht op dit intrigerende literaire uitwisselingsproces heeft gevestigd. In zijn optiek vormen de Hoogduitse, de Nederduitse en de Nederlandse geestelijke letterkunde een samenhangend geheel.[247.] Dat blijkt uit de voortdurende interactie die, overigens in voortdurend wisselende verhoudingen, vooral gedurende de Late Middeleeuwen heeft plaatsgevonden. De scheiding die er nu bestaat tussen de gefixeerde schrijftalen Duits en Nederlands en die samenvalt met de huidige staatsgrenzen, bestond in de Middeleeuwen niet. De dialecten vloeiden als het ware van de Noordzee tot de Alpen geleidelijk in elkaar over. Bij literaire uitwisseling binnen aangrenzende gebieden waren echte vertalingen dan ook niet noodzakelijk: een min of meer letterlijke 'Umschreibung' van het ene naar het andere dialect volstond, waarbij syntaxis en woordenschat zoveel mogelijk gehandhaafd bleven en alleen klank en vorm aan het verkozen dialect werden aangepast.

Hoewel men er zich in het Germaanse taalgebied van bewust was verwante talen te spreken, werd er in dat opzicht toch een tegenstelling gevoeld tussen het *Oberlant* en het *Niderlant.* Berthold van Regensburg refereert in zijn preek over het *Oberlant* en het *Niderlant* aan dat onder-

scheid - waarbij het *Niderlant* overigens de afgrond van de hel met al zijn slechtheid vertegenwoordigt:

> Ir wizzet wol, daz die Niderlender unde die Oberlender gar ungelîch sint an der sprâche und an den siten. Die von Oberlant, dort her von Zürich, die redent vil anders danne die von Niderlande, von Sahsen die sint ungelîch an der sprâche.[248.]

Tot het *Niderlant* moet dus niet alleen het huidige Nederlandse taalgebied worden gerekend, maar ook de streken waar Nedersaksisch en Middelfrankisch gesproken werd. Binnen die laatste dialectfamilie vallen onder meer het Ripuarisch (rondom Keulen) en het Moezelfrankisch (rondom Trier). Uit Bertholds exposé mogen we afleiden dat men binnen het *Niderlant* (waar men nu Nederlands en eventueel Nederduits spreekt) enerzijds en binnen het *Oberlant* (waar het Hoogduits de voertaal is) elkaars dialecten goed kon verstaan. Door middel van 'Umschreibungen' konden teksten zich binnen beide gebieden vrij gemakkelijk verspreiden. Om teksten uit het *Niderlant* in het *Oberlant*, of andersom, verstaanbaar te laten zijn, waren wel vertalingen nodig. Die zijn dan ook op grote schaal ontstaan, vooral in de geestelijk-mystieke sfeer, maar ook op het gebied van de artes-literatuur.[249.]

Aanvankelijk verliep de stroom van vertalingen van geestelijke werken tussen de Nederlanden en het *Oberlant* vooral van zuidoost naar noordwest. Anders dan Ruh meende, kwam dat proces al in de late dertiende eeuw op gang. Toen immers ontstonden de *Limburgse sermoenen*, en min of meer gelijktijdig het *Boec der minnen.* De 35 vertaalde *Sankt Georgener Predigten* die in de *Limburgse sermoenen* zijn opgenomen, vormen de oudst bekende, maar meteen zeer overtuigende exponent van een cultuurstroom die zuidoost-noordwest verloopt en die de barrière tussen *Oberlant* en *Niderlant* slechtte. Die hindernis hoefde het *Boec der minnen*, een getrouwe vertaling van het *Buch der Minne* niet te nemen, aangezien de Ripuarische grondtekst in het *Niderlant* thuishoorde.[250.] Hier verliep de stroming meer van oost naar west, over een veel kortere afstand.

Niettemin, er zijn op het einde van de dertiende eeuw ook al tekenen van een beweging in omgekeerde richting te bespeuren. In een handschrift van omstreeks 1300 is een evangeliënharmonie opgenomen die in een vreemdsoortig mengsel van Middelnederlands en Alemannisch is geschreven.[251.] De tekst gaat terug op het oude Middelnederlandse diatessaron waarvan het *Luikse Leven van Jezus* de oudste tekstgetuige is.[252.] Hoewel het handschrift geen eigendomsmerk bevat, is het waarschijnlijk uit het dominicanessenklooster Oetenbach in Zürich afkomstig.[253.] De vertaler die de Middelnederlandse evangelietekst in het Duits

heeft overgezet, wordt op grond van taalkundige indicaties in Keulen of omgeving gesitueerd. Gezien het opduiken van de tekst in kringen van Zwitserse dominicanessen lijkt het aannemelijk dat de vertaler uit die orde afkomstig was. Die aanname is weer goed te combineren met een lokalisering in Keulen, waar de dominicanen sinds 1248 hun *studium generale* hadden gevestigd, dat zich tot een intellectueel centrum van betekenis ontwikkelde.[254.] De evangeliënharmonie uit het *Niderlant* maakte de vroege overstap naar het Hoogduitse taalgebied dus mogelijk door toedoen van de predikheren.

Wanneer de zeven passiepreken Ls. 32-38 inderdaad authentiek Nederlands zijn, of eventueel uit het Nederrijngebied stammen, dan levert handschrift F een tweede indicatie voor een zuidoostelijk gerichte stroming van geestelijk proza. De zeven teksten zijn daarin immers samengebracht in de compilatie *Von unsers herre geburte*, in een Rijnfrankisch dialect dat in het *Oberlant* thuishoort. Aangezien het handschrift uit Fulda uit de eerste helft van de veertiende eeuw stamt, vond de overgang van de zeven passiepreken naar het *Oberlant* zeker voor 1350 plaats. Onder welke omstandigheden deze teksttransmissie plaatsvond blijft onduidelijk, al is het opmerkelijk dat handschrift F een ruime serie *Sankt Georgener Predigten* bevat, zij het niet in de y2-redactie.[255.]

Naarmate de veertiende eeuw vorderde, werd de wisselwerking tussen de Middelnederlandse en de Middelhoogduitse mystieke literatuur gelijkwaardiger. Rond 1350 vond een literaire uitwisseling plaats die goed gedocumenteerd is, want toen stuurde Jan van Ruusbroec een exemplaar van zijn hoofdwerk *Die gheestelike brulocht* naar de 'Gottesfreunde' in Straatsburg. Enkele handschriften met *Das buoch von den fürkomenen gnoden und von der verdienlichen gnoden* van Rulman Merswin (1307-1382) maken expliciet melding van deze zending.[256.] De voormalige bankier Merswin moet de spil zijn geweest waar de godsvriendenbeweging om draaide. De beweging was in Straatsburg geworteld, maar vond ook aanhangers in Bazel en elders in het Alemannische taalgebied. Een helder beeld van deze kring is moeilijk te krijgen, al was het alleen maar omdat er in de talrijke geschriften die ze hebben nagelaten, lustig gemystificeerd wordt.[257.] Merswin kocht een leegstaand klooster in Straatsburg, Zum grünen Wörth geheten, en praktizeerde daar, samen met een groep volgelingen, een mystiek-ascetische spiritualiteit. De dominicaan Johannes Tauler († 1361) trad hier, samen met de seculiere priester Heinrich von Nördlingen, op als geestelijk leidsman. Tauler heeft naar alle waarschijnlijkheid Ruusbroec in zijn pas gestichte klooster Groenendaal in het Zoniënwoud bezocht. De kring rondom Ruusbroec was, spiritueel én sociaal gezien, niet minder elitair dan die van de 'Gottesfreunde', al bestond de kern van de Groenendaalse gemeenschap voornamelijk uit rijke geestelijken. Naast Ruusbroec waren dat

zijn oom Jan Hinckaert en Frank van den Coudenberg, die alledrie stamden uit de beste geslachten van Brussel. De religieuze gemeenschap in Brabant slaagde erin om door middel van bezoeken en zendingen contact te onderhouden met een gelijkgestemde groepering in Straatsburg.[258.]

> De vermelding van Taulers bezoek aan Groenendaal in *De origine Viridisvallis* van Henricus Pomerius wordt in de germanistiek zelden serieus genomen.[259.] Alleen Kurt Ruh heeft betekenis aan deze mededeling willen toekennen.[260.] In de laatste jaren zijn in de neerlandistiek echter argumenten aangedragen voor de stelling dat Tauler wel degelijk in het Zoniënwoud geweest is. Geert Warnar betoogde onlangs dat de ontmoeting met Ruusbroec zijn sporen naliet in het *Meisterbuch*, een tekst die op een verhulde manier de bekeringsgeschiedenis van Tauler vertelt.[261.] Thom Mertens liet eerder al zien dat diverse van Ruusbroecs werken al heel snel verbreiding vonden in kringen van de godsvrienden.[262.] Als Tauler als tussenpersoon optrad, zou een goede historische verklaring voor deze snelle transmissie gevonden zijn. Hoewel Tauler doorgaans in Straatsburg vertoefde, moet hij in 1339 en 1346 Keulen hebben bezocht, waar hij dan preekte.[263.] Van daaruit zou hij vrij gemakkelijk de oversteek naar Brussel gemaakt kunnen hebben. Het blijft overigens wel een vraag waarom er nauwelijks blijken van Tauler-receptie in Ruusbroecs kring bekend zijn.[264.]

Een andere indicatie voor literaire uitwisselingen in dit tijdvak zijn de Middelhoogduitse bewerkingssporen in onderdelen van een tweetal Rooklooster-handschriften, namelijk in Brussel 3067-73 (Vv) en in Mazarine 920 (zie § 4.1). Vooral de laatstgenoemde codex, waarin enkele teksten in een Westalemannisch dialect zijn toegevoegd (die dus bijvoorbeeld in Bazel of Straatsburg geschreven zouden kunnen zijn), is een belangrijke getuige. Rond het midden van de veertiende eeuw circuleerden er codices met Middelnederlandse geschriften van Jan van Ruusbroec en anderen aan de Bovenrijn, in ieder geval in kringen van de godsvrienden. Ook het doordringen van enkele werken van Hadewijch in het Middelhoogduits kan binnen deze midden-veertiende-eeuwse uitwisseling tussen Brabant en de Bovenrijn gesitueerd worden.[265.] Volgens een inscriptie in Berlijn mgo 12 (zie § 4.2), die functioneert als aankondiging op de werken van Adelwip in dit handschrift uit de tweede helft van de veertiende eeuw, zouden er in Brabant godsvrienden bestaan die een geschiedenis hadden van een eeuw: *Von der lere sunderlich alle gottes frunde in Brabant von hundert jaren zuo dem aller vollekommenesten lebende komen sint unde von der gnaden gottes durch su erlúthtet.*[266.] Wellicht bestonden er al evenlang contacten tussen geestverwante groeperingen in beide gebieden. De verwijzing van Lamprecht van Regensburg in zijn omstreeks 1250 geschreven *Tochter Syon* naar *mulieres religiosae* uit Brabant en zijn eigen, Beierse streken doet zulks in ieder geval vermoeden (zie § 1.5).

De symbiotische relaties tussen het *Oberlant* en het *Niderlant* op het gebied van de geestelijke letterkunde vragen om een nadere verklaring. Beide gebieden grensden rechtstreeks aan het Franse taalgebied, dat binnen de volkstalige literatuur absoluut de toonaangevende taal was. Zowel de Duitstalige als de Nederlandstalige epische literatuur van de Middeleeuwen zijn sterk schatplichtig aan de Oudfranse romanliteratuur. Hier werkte de taalgrens allerminst als een waterscheiding. Waarom was er dan wel een barrière binnen de geestelijke tradities, terwijl zich aan weerskanten van de taalgrens een religieuze beweging ontplooide die zo te zien gedragen werd door een identiek ideaal? Frits van Oostrom vermoedt dat het vooral de angst voor theologische misverstanden was die de Germaanse wereld ervan heeft weerhouden om op grote schaal geestelijke werken uit het Oudfrans te vertalen.[267.] Het was niet alleen veel gemakkelijker om uit het Duits of het Nederlands te vertalen dan uit het Frans, men liep zo ook veel minder gevaar om bepaalde theologische subtiliteiten mis te verstaan. In een tijdvak waarin de inquisitie voortdurend op ketterijen loerde, was het verstandig om zo weinig mogelijk risico te lopen. Dit is ongetwijfeld een deel van de verklaring voor de sterke banden tussen de Nederlandse en de Duitse geestelijke literatuur. Maar ook Ruhs denkbeelden over de organische eenheid die de 'Duitse' en de 'Nederlandse' traditie vormden, verdienen aandacht. De wederzijdse oriëntatie van religieuze kringen in het *Oberlant* en het *Niderlant* zal ook mede zijn ingegeven door het besef een verwante spirituele 'mentaliteit' te bezitten, hoe moeilijk zo'n begrip ook te definiëren is. Vermoedelijk ervoer men wat vroomheid betreft duidelijke verschillen met wat er in de Romaanse wereld leefde.

We mogen aannemen dat de samensteller van de Limburgse sermoenen inderdaad een vergelijkbare mentaliteit heeft bespeurd in de *Sankt Georgener Predigten*, want anders zou hij er zoveel niet vertaald en bewerkt hebben. Over de wijze waarop hij kennis maakte met deze eerste bundel Middelhoogduitse leespreken blijven we in het ongewisse. Uiteindelijk is een uitwisseling via de kanalen van de cisterciënzer orde het meest waarschijnlijk, gezien haar dominante aanwezigheid in met name de Zuidelijke Nederlanden. Maar allerlei andere mogelijkheden staan open. Rond het midden van de dertiende eeuw was de franciscaan Lamprecht van Regensburg op de hoogte van het geestelijk leven van de *mulieres religiosae* in Brabant en Luik, omstreeks 1300 waren de dominicanen vermoedelijk betrokken bij de vertaling van de Middelnederlandse evangeliënharmonie en enkele decennia later bezocht de dominicaan Johannes Tauler Groenendaal en stuurde de reguliere kanunnik Jan van Ruusbroec zijn *magnum opus* naar de godsvrienden in Straatsburg. Het laat zich raden dat deze historisch gedocumenteerde gevallen slechts het topje van de ijsberg vormen, want er moeten veel

meer literaire uitwisselingen hebben plaatsgevonden. Hoe kan bijvoorbeeld handschrift F, dat in een andere tak van de *Sankt Georgener Predigten*-overlevering thuishoort, een compilatie van de zeven passiepreken bevatten, en op welke wijze kwam de toenmalige bezitter van de *Rothschild Canticles* omstreeks 1300 aan de Middelhoogduitse bron voor het Dionysius-citaat?

Ergens aan het begin van deze brede stroom van contacten tussen gelijkgestemde geesten in het *Oberlant* en het *Niderlant* vindt ook de onbekende samensteller van de *Limburgse sermoenen* zijn plaats. Gezien de sterk monastieke inslag van een aantal teksten zou men hem en zijn kring in een kloosterorde willen plaatsen, liefst in een contemplatieve, zoals die van de cisterciënzers. Het staat zo goed als vast dat de *Limburgse sermoenen* en hun geestelijke vader geografisch gezien tussen Brussel en Maastricht gesitueerd moeten worden, de regio waar de Nederlandse letterkunde begint.[268.] Maar de 'internationale' oriëntatie van de oudste Middelnederlandse prekenverzameling mag niet worden veronachtzaamd. Als de onbekende samensteller geen deel had uitgemaakt van een netwerk dat een groot deel van Europa omvatte, hadden de *Limburgse sermoenen* nooit geschreven kunnen worden.

Eindnoten:

1. Vgl. over de verbreiding van *SGP* en *LS* in later eeuwen Seidel 2003, 263-276.
2. Over handschriftenproductie in de 15e-eeuwse Nederlanden zie m.n. Gumbert 1990, 24-79; over de achtergronden van de 'literatuurexplosie' van de Moderne Devotie bijv. Scheepsma 1997, 25-27. Het overleveringspatroon van de *LS* wijkt in zoverre af dat er een 13e-eeuws handschrift bestaat, waardoor het gat naar de 15e eeuw nogal groot lijkt. Gewoonlijk zijn er binnen de Mnl. traditie van een oudere geestelijke tekst hooguit een of twee 14e-eeuwse handschriften bekend, waarna dan in de 15e eeuw een tweede, veel bredere receptiegolf losbreekt. Een bekend voorbeeld is de *Legenda aurea*-vertaling uit 1357 van de Bijbelvertaler van 1360, waarvan veruit de meeste handschriften 15e-eeuws zijn (Williams-Krapp 1986, 53-84). In feite voegen de *LS* zich dus naar dat patroon.
3. Vgl. Seidel 2003, 133.
4. Vgl. Seidel 2003, 135.
5. Vgl. Seidel 2003, 134.
6. Doordat Stooker & Verbeij 1997 helaas de huidige landsgrenzen van Nederland en België als afbakeningsrichtlijn namen, en niet de middeleeuwse taalgrenzen, is de omvangrijke handschriftencollectie van Nazareth niet in dit standaardwerk opgenomen. Men zie voor de (preek)handschriften uit Nazareth Costard 1992.
7. Seidel 2003, 178-179 Volgens Slijpen 1937, 271-272 werd er voor B I overigens teruggegrepen op een Limburgse legger.
8. Een beschrijving van het hs. biedt De Vreese 1900-1902, 123-130 (M^5); vgl. Honemann 1989, 1061-1062.
9. Costard 1992, 204.
10. Ruh 1956, 185-186 en Neumann 1985, 829.
11. Vgl. Seidel 2003, 136.
12. Vgl. Seidel 2003, 136.
13. Stooker & Verbeij 1997, dl. 2, nr. 886 (p. 296).
14. Resp. Kern 1895, 239, 6-7 en Brussel, KB, IV 138, f. 263ra.
15. Kern 1895, 239, 6-7.

16. Ik heb mij voor deze observaties slechts op een steekproef uit hs. IV 138 gebaseerd. Voor hs. II 112 is de verhouding tot H veel moeilijker vast te stellen, omdat Ls. 31 daarin slechts wordt geëxcerpeerd. De lezing van Ls. 40 in hs. Weert 10 wijkt meteen aan het begin al vrij sterk af van die in H. Het gebruik van de vorm *holt*, waar H *hout* heeft, geeft wat dat betreft ook te denken. Uitvoerig onderzoek naar de drie LS-handschriften uit Sint-Bartholomeus zal misschien meer helderheid kunnen verschaffen over hun verhouding tot H.
17. Seidel 2003, 134.
18. Over Rooklooster zie *MB* IV-4, 1089-1163 en Kohl, Persoons & Weiler 1976, 108-130.
19. De laatste die de volkstalige bibliotheek van Rooklooster in deze termen beschouwt, is Kock 1999 193-222 (met uitvoerige literatuuropgave).
20. Kwakkel 2002.
21. Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 1351-72, f. IV (circa 1400).
22. Ed. Derolez 2001, 180-182; de oudste editie is De Vreese 1962a (een herdruk van een artikel uit 1903). Zie ook Kwakkel 2002, 24-30 en 26-29 (tabel 1) voor algemene achtergronden en identificaties van de opgenomen boeken (met literatuuropgave); op p. 188-189 werpt Kwakkel de suggestie op dat ook de boekenlijst uit Herne afkomstig is.
23. Derolez 2001, nr. 18 (p. 182) en De Vreese 1962a, 66.
24. De Vreese 1962a, 66.
25. Uitgebreide beschrijvingen bij De Vreese 1900-1902, 639-699 en Kwakkel 2002, 227-233; vgl. ook *Jan van Ruusbroec* 1981, nr. 46 (p. 146-149) en Kwakkel & Mulder 2001, 154-157. Ik volg in beginsel de recente bevindingen van Kwakkel.
26. Vgl. Kwakkel 2002, 184-186; de aangehaalde vormen op p. 232.
27. Kwakkel 2002, 229 duidt deze Duitse kopiist aan met de letter a; hij is werkzaam in de delen I en IV, maar ook in deel VIII van handschrift Vv.
28. Over de inhoud van dit deel zie Reypens & Van Mierlo 1926, 114*-123*.
29. Vgl. Kwakkel & Mulder 2001, 157-159.
30. Seidel 2003, 135.
31. Over de handschriften van Sint-Agnes zie m.n. Deschamps 1967 en Stooker & Verbeij 1997, dl. 1, *passim* en dl. 2, nr. 789-865.
32. Uitvoerige beschrijvingen in De Vreese 1900-1902, 413-429 (W) en Kwakkel 2002, 254-259 (vgl. Kwakkel 1999a, 36); ik volg hier de nieuwe indeling van Kwakkel.
33. Vgl. Kwakkel 2002, 184-186.
34. Deze Mhd. (deels ook Latijnse) teksten zijn uitgegeven door De Baere 1976, dl. 1, 113-116.
35. De lokalisering van het dialect is van Nigel F. Palmer (Oxford), waarvoor hartelijk dank.
36. Zie Seidel 2003, 132-146 voor nadere gegevens over de 'Streu-Handschriften'; daar worden ook de meeste Mnl;. hss. besproken.
37. Alaerts 2002, 84-90 (vgl. 35-40); Alaerts noemt de *LS* als eerste bron voor het *Rijcke*, nog voor Willem van Saint-Thierry, Bonaventura en Hugo Ripelin van Straatsburg.
38. Ik herneem in deze paragraaf het betoog uit Scheepsma 2000, dat in grote lijnen zal worden samengevat, maar op sommige punten ook wordt toegelicht en uitgebreid.
39. In dit boek zijn de Strofische Gedichten, de Brieven en de Mengeldichten van Hadewijch geciteerd naar de standaardedities van Van Mierlo, respectievelijk Van Mierlo 1942, Van Mierlo 1947 en Van Mierlo 1952. Deze edities zijn gebaseerd op handschrift C, dat door Van Mierlo voor het oudste werd gehouden. Zoals Kwakkel 1999a aantoonde, is A evident het oudste Hadewijch-handschrift en zou dat bij eventuele nieuwe edities als uitgangspunt genomen moeten worden. Omdat Dros & Willaert 1996 voor hun editie van de Visioenen en de *Lijst der volmaakten* wel gebruikmaken van A, heb ik dat gebruikt voor het citeren naar deze teksten.
40. Over de Mhd. overlevering van Hadewijch/Adelwip zie Van Mierlo 1933, Van Mierlo 1934b, Van Mierlo 1947, dl. 1, 265-276, Scheepsma 2000, 663-665 en Williams-Krapp 2003, 45-46.
41. Zie over dit hs. Kwakkel 1999a, m.n. 29-32 en Kwakkel 2002, 220-221.
42. Over dit hs. zie Kwakkel 1999a, 32-33; vgl. Kwakkel 2002, 218-219.
43. Over dit hs. Reynaert 1996, 72-76 en Kwakkel 1999a, 34-35.
44. Over het hs. zie Degering 1932, 5-6; vgl. Van Mierlo 1933, Van Mierlo 1934b (m.n. ook afb. I-III) en Van Mierlo 1947, dl. 1, 265. De datering van het schrift is van Erik Kwakkel (Van Mierlo dateerde het in het begin van de 14e eeuw). Het eigendomsmerk van dit hs. (ed. Degering 1932, 5) is wel abusievelijk met de boetzusters uit Hagenau verbonden, maar thans is duidelijk dat het tot de collectie van de 'Sankt-Katharinaklause' in die stad gerekend moet worden. Met dank aan Nigel F. Palmer (Oxford).

45. Vgl. Van Mierlo 1934b, m.n. 537-539 en afb. IV en V, en Van Mierlo 1947, dl. 1, 265. De datering van het schrift is van Erik Kwakkel (Van Mierlo dateerde het in de 15e eeuw).
46. Over het hs. zie Meier 1899, 246-248 en Gooday 1973. De datering van het hs. steunt deels op de wetenschap dat de erin opgenomen Mhd. vertaling van Mechtild van Maagdenburgs *Fließende Licht der Gottheit* niet voor de jaren 1343-1345 kan zijn ontstaan (vgl. Neumann 1987, 262-263). Erik Kwakkel dateert het schrift rond het midden van de 14e eeuw (vgl. Mulder & Kwakkel 2001, 159). Helen Webster (Oxford) bereidt een proefschrift voor over dit hs. en het zeer verwante Einsiedeln, Stiftsbibliothek, cod. 278. - Over de begijnhuizen van Einsiedeln zie Sommer-Ramer 1995, 661-667.
47. Wel wijst Bosch 1975 op een plaats uit Ls. 14 waar Bernard een citaat in de mond wordt gelegd dat Maria als een *conduit* [= kanaal] typeert waardoor de hemelse genade naar de aarde vloeit (Kern 1895, 331, 23-25). Hetzelfde beeld komt voor in Strofisch gedicht 28 (vgl. Reynaert 1981, 159 n. 68), maar deze parallellie is te weinig specifiek om van ontlening te kunnen spreken.
48. Uitvoeriger over de overeenkomsten tussen Brieven en *LS* handelen Van Mierlo 1932, Van Mierlo 1947, dl. 2, 52-57 en Scheepsma 2000, 662-665.
49. Van Mierlo 1947, dl. 1, 252, 25-253, 34.
50. Kern 1895, 399, 29-31.
51. Van Mierlo 1947, dl. 1, 257, 136-142.
52. De jongste syntheses over Hadewijch leveren Mommaers 1989, Dinzelbacher 1994, 203-208 (die op p. 203 de mogelijkheid openhoudt dat Hadewijch omstreeks 1300 werkzaam was), Ruh 1990-1999, dl. 2, 158-232 en McGinn 1991-..., dl. 3, 200-222.
53. Van Mierlo 1927, m.n. 25-37.
54. Vgl. McGinn 2001, 44 en 181; wel wordt hier een enkele maal op inhoudelijke overeenkomsten tussen Hadewijch en Eckhart gewezen (p. 47 en 62).
55. Zie Van Mierlo 1933, Van Mierlo 1934b en Van Mierlo 1947, dl. 1, 265-276.
56. Van Mierlo 1944, m.n. 226-227; vgl. Van Mierlo 1947, dl. 2, 39-51.
57. Over Hadewijch en haar kennis van Latijnse bronnen zie Willaert 1987; over haar omgang met de bijbel Reynaert 1987.
58. Schalij 1943a.
59. Van Mierlo 1944.
60. Zie Van Mierlo 1929 en ook Van der Zeyde 1934, 128-129 en 160.
61. De Bruin 1940, 68; geciteerd in § 2.5.
62. Ed. Dros & Willaert 1996, 150-163; commentaar op p. 207-213.
63. Van Mierlo 1924-1925, dl. 2, 64-66 twijfelde zelfs, maar besloot uiteindelijk dat de *Lijst* tot het Hadewijch-corpus gerekend moet worden. Reynaert 1981, 427-428 houdt de *Lijst* voor een authentiek werk van de auteur van de Visioenen.
64. Dros & Willaert 1996, 160, 192-194; vgl. p. 14 en 212.
65. Enkele andere aanwijzingen uit de *Lijst der volmaakten* hebben tot theorieën over de datering van Hadewijch geleid. Naar de identiteit van heer Hendrik van Breda, die volgens de *Lijst* door Hadewijch (?) naar Saksen werd gestuurd om de kluizenares Mine te bezoeken (Dros & Willaert 1996, 158, 176-178; vgl. p. 212), is lang gezocht, maar het is tot dusver niet gelukt om uit te maken wie hier bedoeld is (zie o.m. Boeren 1962, Boeren 1965 en Ruh 1990-1999, dl. 2, 162-163). Deze aanwijzing kan dus nauwelijks worden gebruikt om Hadewijchs optreden en haar literaire werkzaamheid te dateren. Verder wordt er in de *Lijst* verwezen naar zeven kluizenaars die op de muren van Jeruzalem leefden (Dros & Willaert 1996, 160, 195-199; vgl. p. 212). Volgens Brandsma 1925-1926, 250-256 was er na de val van Jeruzalem in 1244 nauwelijks christelijk leven meer mogelijk in de heilige stad; de *Lijst* zou daarom voor 1244 geschreven moeten zijn en dus zou ook Hadewijchs oeuvre omtrent die tijd gedateerd moeten worden. Nu is het in de eerste plaats de vraag hoe Hadewijch en haar kring konden weten van het bestaan van deze kluizenaars. Gaat het hier niet om een legendarisch verhaal? Bovendien heeft Hendrix 1978b, 140-141 terecht tegengeworpen dat de bepaling uit de *Lijst* ook naar een latere periode kan verwijzen, toen de verhoudingen weer verbeterd waren, de pelgrimage van christenen weer op gang gekomen was en er weer kluizenaars in Jeruzalem konden leven. Hendrix 1978b is overigens in zijn heel gewijd aan de vraag of de *Lijst* misschien argumenten bevat voor een datering van Hadewijch aan het einde van de 13e eeuw; Hendrik krijgt daarvoor tot op zekere hoogte bijval van Reynaert 1980, 281-284.
66. Als laatste Ruh 1990-1999, dl. 2, 164-166.
67. Vgl. Mertens 2000.

68. Zie over Brisebarre Willaert 1984, 241 (nr. 11) en Grijp 1993, 81-82; vgl. Mertens 2000, 682. - Wie Jeanroy 1965 doorbladert, een overzicht van de hss. met Ofr. lyriek, treft ook voornamelijk specimina van het einde van de 13e en het begin van de 14e eeuw aan; blijkbaar waren deze vormen ook toen nog zeer geliefd.
69. Reynaert 1994.
70. Het verband tussen Hadewijch en Heilwich Bloemarts werd voor het eerst gelegd door Ruelens 1905; dit gegeven werd onder anderen verder uitgewerkt in Nelis 1925. Voor de tegenargumenten zie Van Mierlo 1926. Veel nieuwe historische gegevens over Heilwich Bloemarts en haar familie vindt men bij Martens 1990, die een mogelijke connectie met Hadewijch echter vermijdt.
71. Ed. De Leu 1885, 286-287 (cap. 5); vgl. de Mnl. vertaling van dit werk (ed. Verdeyen 1981, 139).
72. Vgl. Warnar 2003, 69-80 en Sleiderink 2003, 121.
73. Over de registraliteit van Hadewijchs Strofische gedichten zie Willaert 1984 en Willaert 1993.
74. De meningen over het auteurschap van de Mengeldichten zijn verdeeld. Murk Jansen 1991, dat geheel aan deze tekstgroep is gewijd, stelt de Mengeldichten 17-24 op naam van Hadewijch en de nrs. 25-29 niet. Maar Van Mierlo 1952, XXVII-XXIX en 185-186, Reynaert 1981, 434-437 en Ruh 1990-1999 dl. 2, 182 en 187-191 ontzeggende Mengeldichten 17-29 aan Hadewijch.
75. Zie o.m. Van der Zeyde 1934, 120-136, Van Mierlo 1947, dl. 2, 7-13, Reynaert 1975, 236-238 en Ruh 1990-1999 dl. 2, 209-212.
76. In die richting denkt Reynaert 1975, 236-238 en vermoedelijk ook Van der Zeyde 1934, 132, aangezien zij het alternatief van een naderhand door de ontvangers van de Brieven samengestelde collectie met kracht van de hand wijst.
77. Vgl. over de chronologie Van Mierlo 1947, dl. 2, 9.
78. Uit het rijke brievencorpus van Hildegard van Bingen, dat zo'n 300 stuks omvat, werd in de 12e en de 13e eeuw zeker driemaal een selectie gemaakt die als zelfstandige brievenboeken van Hildegard bewaard zijn gebleven: hs. Wenen, ÖNB, cod. 88, uit de periode 1164-1170. met 174 brieven, hs. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, cod. theol. phil. 253, uit 1154-1170, met 136 brieven, en hs. Berlijn, SPK, cod. lat. 674, 13e eeuw, met 56 brieven. In deze hss. werden Hildegards teksten herordend, herschreven en er is soms ook materiaal van elders toegevoegd (zie Meier 1981, 1273-1274).
79. Vgl. Van Mierlo 1947, dl. 2, 16-17.
80. Van der Zeyde 1934, 126-129; vgl. de vernietigende reactie op dit boek door Van Mierlo 1934a.
81. Reynaert 1975, 225-238, Reynaert 1980, 287-291, Reynaert 1981, 425-427 resp. Ruh 1990-1999 dl. 2, 225-230.
82. Willaert 1980.
83. Van der Zeyde 1934, 120-132.
84. Zie over Mnl. afkortingen m.n. Lieftinck 1954. Herman Mulder (KB Brussel) bereidt een proefschrift voor over in Mnl. hss. toegepaste afkortingssystemen.
85. Kern 1895, 2. Een afkorting die Kern niet noemt, maar die wel het vermelden waard is *co*$^{-}$ voor *coninc* (Kern 1895, 582, 13); vgl. over deze afkorting, die ook in sommige Mnl. ridderromans voorkomt, Lieftinck 1954. Opmerkelijk is ook de afkorting *p*$^{-}$ voor *predikere*, die de kopiist van H gaandeweg introduceert in Ls. 16, een tekst waarin preek en prediker centraal staan (zie § 3.2). Eerst schrijft hij de vorm *predikere* voluit, maar vanaf Kern 1895, 357, 17 wordt de genoemde afkorting toegepast (daarna o.m. op 358, 16 en 25).
86. In Wackernagel & Rieger 1964, 262; vgl. Kern 1895, 2. Wackernagel construeert hier echter een cirkelredenering: als enige Mnl. vindplaats noemt hij de editie-Zacher 1842b, waarin twee *Limburgse sermoenen* naar handschrift H worden uitgegeven.
87. Ik dank Nigel Palmer (Oxford) en Kurt Otto Seidel (Essen) voor hun bijdragen aan de discussie over dit onderwerp.
88. Lieftinck 1936, 124 wijst erop dat de *mensche*-afkorting voorkomt in het Taulerhandschrift Berlijn, SPK, mgo 188 uit 1490. Volgens Lieftinck moet deze afkorting uit de legger zijn overgenomen, aangezien zij na 1400 niet meer gangbaar was.
89. Seidel 1982a. Waar de platen geen uitsluitsel geven omdat de bedoelde afkortingen er niet op voorkomen, verlaat ik mij op de door Kurt Otto Seidel verstrekte informatie.
90. Ik bekeek ook Rieder 1908, Tafel II.
91. Dit handschrift is in Seidel 1982a niet verwerkt, maar de Leidse UB beschikt over een microfilm. De vorm *mensche* wordt op bijna iedere bladzijde aangetroffen; *minne* komt bijv. enkele keren voor op f. 92r, waar de 5e reden voor Christus' menswording wordt gegeven (vgl. Kern 1895, 470, 18-28).

92. Ik bekeek ook Rieder 1908, Tafel I.
93. Wackernagel & Rieger 1964, 262.
94. Vgl. Van Mierlo 1947, dl. 2, 265-266.
95. Dat blijkt niet uit de editie van Gooday 1973, die de afkortingen uit hs. Einsiedeln stilzwijgend oplost, maar wel uit de film van dit handschrift, die in bezit is van de Leidse UB.
96. De enige tot dusver bekende uitzondering is hs. Gent, UB, 693, in 1480 geschreven door zuster Martine van Woelputte uit het klooster Sint-Margaretha te Bergen op Zoom. Over het hs. zie De Vreese 1900-1902, 55-70 (Ruusbroec-hs. G); over de afkortingen in dit hs. ook Alaerts 2002, 144-145.
97. De bevindingen tot dusver worden getrokken op grond van de materiaalverzameling rondom dit uitzonderlijke paleografische verschijnsel die ik de afgelopen jaren in nauwe samenwerking met Erik Kwakkel heb aangelegd en die inmiddels zo'n 15 hss. met vindplaatsen van de afkortingen omvat. We hopen tijd en gelegenheid te vinden om dit onderzoek verder uit te werken.
98. Rieder 1908, 272, 32-34; vgl. Fleischer 1976, 288, 443-446 (waar ook de Latijnse frase *Ostende michi faciem tuam* is weergegeven).
99. Kern 1895, 458, 21-459, 8.
100. Kern 1895, 546, 20-21; andere vindplaatsen in Ls. 39 zijn Kern 1895, 539, 15, 540, 5, 541, 12, 543, 7 en 546, 20.
101. Neumann 1965, 238.
102. Willeumier-Schalij 1946, 40, 17-18.
103. Reynaert 1975, 226.
104. *VMNW* IV, 5185-5186.
105. *MNW* IX, 305-308.
106. Willeumier-Schalij 1946, 54, 15-31.
107. Studies naar het fenomeen *jubilatio* zijn Grundmann 1978c en Solignac 1974.
108. *AASS* Jun. IV (23 juni), 663; geciteerd in § 1.5 n. 312. Vgl. bijv. Goossens 1994-95, 23-24.
109. Van Mierlo 1947, dl. 1, 44, 17-19 (Brief 5) en 58, 118-120 (Brief 6). Vgl. Mommaers 1984, 143-145.
110. Boeren 1956, 317.
111. Kern 1895, 553, 24-25.
112. Willeumier-Schalij 1946, 53, 27-54, 2.
113. Willeumier-Schalij 1946, 54, 30-31; het complete citaat werd eerder in deze paragraaf aangehaald.
114. Willeumier-Schalij 1946, 55, 10-17.
115. Over mystiek in de *SGP* zie Frühwald 1963, 117-139.
116. Frühwald 1963, 138-139 wijst Rd. 40, 45, 46, 50, 57, 59, 60 en 71 aan als *SGP* die de minne thematiseren.
117. Kern 1895, 231, 7-8.
118. Frühwald 1963, 136-138. Frühwald laat ook zien hoezeer Rd. 41 voortbouwt op Bernard van Clairvaux, en dan met name op zijn traktaat *De consideratione.*
119. Kern 1895, 232, 34-36.
120. Zie Frühwald 1963, 117-129 voor verdere achtergronden.
121. Kern 1895, 350, 4-6.
122. Zie over het 13e-eeuwse debat over de *visio beatifica* vooral Dondaine 1952; zie verder Frühwald 1963, 127-129 en Faesen 2000, 103-112.
123. Vgl. Reynaert 1995, 112-114.
124. Het *Buch der Minne* bevat ook een uiteenzetting over de godsschouwing naar aanleiding van de bekering van Paulus. De auteur onderscheidt drie vormen. De eerste vindt plaats tijdens dit leven en is maar zeer kort; men ziet God dan als via een spiegel. Dit is wat Paulus overkwam toen hij in de derde hemel werd opgenomen. De tweede vindt plaats als de ziel van het lichaam gescheiden wordt; de aanschouwing is dan direct. De derde vorm vindt plaats als het einde der tijden aanbreekt; deze aanschouwing is zuiver, zoet en onvergankelijk (Willeumier-Schalij 1946, 156, 26-17, 21). Voor de auteur van het *Buch der Minne* is de mogelijkheid van de godsschouwing op aarde dus evenmin een punt van discussie.
125. Kern 1895, 333, 17.
126. Rieder 1908, 97, 2-16.

127. Het gegeven dat God door liefde gedwongen werd om mens te worden, is een gemeenplaats, die in de Lat. traditie o.m. bij Hugo van Sint-Victor voorkomt. Ook in de Mhd. literatuur duikt het met regelmaat op. Vgl. Volfing 1997, 128-130 (waar in n. 19 ook Rd. 14 wordt genoemd).
128. Kern 1895, 182, 11-17. De laatste frase doet wel wat aan Hadewijch denken: *de minne es soe edel ende so rive, aen hare en blivet niemans loen* (Van Mierlo 1947, dl. 1, 88, 41-42), maar hier is de Mhd. grondtekst getrouw vertaald.
129. Vgl. Riedlinger & Honemann 1980, 158-159. Honemann wijst overigens Rd. 33 aan als de belangrijkste getuige van vroege Dionysius-receptie in het Duits; die tekst behoort echter niet tot de *SGP* maar tot de *Schweizer Predigten.*
130. In Ls. 37 wordt Dionysius voorgesteld als een heidense leraar, die te vereenzelvigen zou zijn met de patroonheilige van Parijs, maar hier lijkt ieder raakvlak met de grondlegger van de negatieve theologie verdwenen (zie § 2.4).
131. Zie Scheepsma 2001a, 281-286.
132. Kern 1895, 403, 2-3.
133. Kern 1895, 420, 21-27.
134. Kern 1895, 272, 14-23; aangehaald in § 1.4.
135. Kern 1895, 427, 16-24.
136. Kern 1895, 577, 29-34.
137. Kern 1895, 574, 23-575, 4.
138. Kern 1895, 618, 14-20.
139. Vgl. Largier 2000, 99-106, over de centrale betekenis van de liturgie in de 'allegorische theologie'. De Visioenen van Hadewijch beginnen ook opmerkelijk vaak met een verwijzing naar de liturgische cyclus; vgl. het overzicht in Tersteeg 1997, 100-103.
140. Willeumier-Schalij 1946, 54, 15-17; hierboven geciteerd.
141. Kern 1895, 465, 22-466, 5.
142. H leest hier *vol.* Kern 1895, 465, 11 herkent hier geen kopiistenfout; B1, Bri en W hebben echter alle drie *volg(h)en.*
143. Kern 1895, 465, 9-19.
144. Kern 1895, 459, 5-6. Dezelfde uitdrukking komt ook voor in Ls. 48 (Kern 1895, 644, 23-26); zie § 2.13.
145. Faesen 1999.
146. Ed. Schweitzer 1997; omvangrijke fragmenten ook in De Vooys 1910.
147. Schweitzer 1997, LII-LIV dateert *Meester Eckhart en de leek* in de jaren 1340-1341, De Vooys 1903 en De Vooys 1910 houden het op 1325/1326, terwijl Axters 1950-1960, dl. 2, 450-452 en Lerner 1972, 213-215 de voorkeur geven aan een datering omstreeks 1336. Warnar 1995 beperkt zich tot de opmerking dat de auteur van de tekst verwijst naar een gebeurtenis uit 1325/1326, maar laat de datering verder open. Over de lokalisering bestaan evenzeer meningsverschillen: sommigen houden het op Holland (De Vooys, Schweitzer, Lerner), anderen op Brabant (De Bruin 1956), terwijl Warnar wijst op een mogelijk verband met Keulen en het ketterproces tegen Eckhart. Een overzicht van de discussie biedt Schweitzer 1997, XVII-XXV.
148. Het standaardwerk over de Vrije Geest is Lerner 1972.
149. Vgl. de overzichten in Lerner 1972, 200-227 en Schweitzer 2000, 326-327.
150. Schweitzer 1997, 192-193 (n.a.v. vraag 25), 208-209 (vraag 73) en 212-213 (vraag 102). In een enkel geval betrekt Schweitzer overigens ook de tekst van de oorspronkelijke SG-redactie in zijn beschouwingen.
151. Ed. Schweitzer 1997, 62, 4-6.
152. Vgl. Lerner 1972, 200-227, waar diverse teksten worden besproken die denkbeelden verwoorden die met de Vrije Geest in verband staan.
153. Schweitzer 1997, LXI n. 193 wijst de *LS* als bron voor *Meester Eckhart en de leek aan*; zie verder de in n. 144 genoemde verwante tekstplaatsen.
154. Kern 1895, 631, 10-13.
155. De andere hss. met Ls. 46 behandelen deze passage ongelijk. Zo blijft ze in Br1, afkomstig uit Brabant, in de oorspronkelijke vorm gehandhaafd: *Die van desen boogaert sal wesen wijsheit der scriftueren, het si in Walsch of in Latijn of in Duutsche* (f. 152v). Maar voor hs. Leeuwarden, Provinsjale en Bumabibliotheek, 685 Hs., dat uit Wijk bij Duurstede komt, had de verwijzing naar een drietalige situatie kennelijk geen relevantie en werd de strekking veralgemeniseerd tot: *Die risen van desen boemgaert is wijsheit der scriftueren want die leringe der scriften* (f. 121rb).

156. Ook van elders zijn dit soort verwijzingen wel bekend, zoals bijv. in het *Leven van Lutgart*, waar Willem van Affligem (in Brabant, noordwestelijk van Brussel) zich afvraagt waarom de mensen *andre goede exempelkine, in Didsch, in Walsch ende Latine bescreven, achter laten bliven* en de voorkeur aan heldenverhalen geven (*Corpus Gysseling* dl. II-5, 6, 53-55; vgl. Spaans & Jongen 1996, 36, 53-55). Ook in het *Nederrijns moraalboek* wordt, in de proloog, verwezen naar een context waarin *Walsg* en *Dutsg* naast elkaar functioneren (*Corpus Gysseling* II-6, 355, 24). Meer vindplaatsen in De Grauwe 2003, die aannemelijk probeert te maken dat in de Middeleeuwen in principe *Walsch* op het hele Romaanse en *Dietsch* op het hele Germaanse taalgebied betrekking had.
157. Bernard: hs. Nantes, Musée Dobrée, 5 (zie Zink 1976, 28-32; vgl. § 1.2); Haymo: hs. Parijs, BA, 2083, gedateerd ca. 1200 en op grond van het dialect in Lotharingen gelokaliseerd (Zink 1976, 74-78); Gregorius: hs. Bern, Bibliothèque de la Bourgeoisie, 79, uit het midden van de 12e eeuw, de taal is Lotharings, en (fragmentarisch) hs. Laon, Bibliothèque municipale, 244, begin 13e eeuw en Waals (zie Zink 1976, 72-74). Ruh 1979, 580 meent overigens dat deze drie vertalingen niet tot de prekenliteratuur *strictu sensu*, maar tot de patristiek gerekend moeten worden; vgl. Zink 1976, 163 en 190-191.
158. Zink 1977, 71-72.
159. Zink 1976, 135-137 vnl. n.a.v. McDonnell 1954, 170-186.
160. Ed. Guignard 1878, 407-642. Over het enige hs. met deze teksten (Dijon, Bibliothèque Publique, Ms 599 (*olim* 352) zie p. LXXIV-LXXXVIII en Choisselet & Vernet 1989, afdeling 'Sources principales de la présente édition'; het wordt omstreeks het jaar 1300 gedateerd. Jungbluth 1899, 681-686 lokaliseert de taal van het hs. in de driehoek Dowaai (Douai)-Orchies-Valenciennes. Vgl. Zink 1976, 136; Zink brengt hier ook de twaalf-vruchtenpreek van Guiard van Laon in verband met de cisterciënzers en benadrukt dat Guiard een belangrijk pleitbezorger van hun spiritualiteit is geweest.
161. Een overzicht van de Waalse literatuur door de eeuwen heen biedt Lejeune 1942; m.n. op p. 18-25, over de periode tot 1300, wordt gedemonstreerd dat deze literatuur sterk geestelijk is georiënteerd en binnen het Franse taalgebied in de voorhoede verkeert.
162. Ed. Bayot 1929; in kort bestek zie Beyer & Koppe 1970, nr. 2304 en Hasenohr & Zink [z.jr.], 1198-1199.
163. Voor overleveringsgegevens zie m.n. Bayot 1929, X-LIV.
164. Een algemene geschiedenis van Luik in de Middeleeuwen biedt Kurth 1910; over de wereld van de magisters en de universiteit zie Renardy 1979 (over het literaire leven vooral 349-389).
165. Over Lamberts pastorale opvattingen verder Goossens 1984, 48-53.
166. Goossens 1984; vgl. Simons 2001, 24-34.
167. De zes *Epistelen* zijn, vergezeld van een Nederlandstalige parafrase, uitgegeven in Fredericq 1896, 9-35; ze werden nogmaals, nu samen met het *Antigraphum Petri* geëditeerd door Fayen 1899. Een nieuwe editie van beide werken wordt in Goossens 1984, 5 aangekondigd, maar is bij mijn weten niet verschenen.
168. Vgl. Goossens 1984, 63.
169. *Unde et ego bonis eorum studiis cooperans, uirginibus uitam et passionem beate uirginis et Christi martyris Agnetis, omnibus uero generaliter Actus Apostolorum rithmicis concrepantes modulis, ad linguam sibi notiorem a Latina transfuderam, multis loco congruo insertis exhortationibus, ut uidelicet haberent quo diebus festis, mundo in rebus pessimis exultante, a uenenato ipsius melle sese reuocare potuissent* (Goossens 1984, 50 n. 26, die Fayen 1899, 352, 22-28 op enkele punten corrigeert). Vgl. over Lamberts literaire werkzaamheid o.m. Mens 1947, 415-416, McDonnell 1954, 71-72 en Grundmann 1977, 452-453.
170. De afbeelding van Lambert op f. 7v; zie Oliver 1988, dl. 2, pl. 14. Lambert draagt een banderol met de tekst: *Ge sui ichis lambers, nel tenez pas a fable, ki fundai sain cristophle, ki enseri ceste table*; hij is dus de samensteller van de paastafel die in dit hs. is opgenomen. Een latere hand voegde deze inscriptie toe: *Cis prudom fist prumier lordne de beginage les epistles sain poul mist en nostre lengage* (naar Oliver 1988, dl. 1, 109).
171. Over het hs. Oliver 1988, dl. 2, nr. 21 (p. 266-268) en *In beeld geprezen* 1989, nr. 4 (p. 63-65). Oliver 1988, dl. 1, 109-112 wijst dit psalter, dat dateert uit de periode 1255-1265, aan als een van de eerste bronnen waarin getracht wordt om de 12e-eeuwse volkspriester Lambert van Theux om te vormen tot de legendarische Lambert li Bègues. De reden was nogal platvloers: met behulp van deze mystificatie trachtte het begijnenhuis Saint-Christophe een veel oudere geschiedenis te creëren dan het in werkelijkheid had. Met een beroep op het traditionele

exemptierecht voor de clerus trachtte het zo onder een in 1254 aan de hele stad Luik opgelegde belastingplicht te ontkomen. Vlg. Wehrli-Johns 1998, 27-30.

172. Oliver 1988; zie ook Oliver 1989 en de tentoonstellingscatalogus *In beeld geprezen* 1989.
173. Oliver 1988, dl. 1, 112. De speculaties over het bestaan van een volkstalig psalter voor begijnen uit de 12e eeuw houden vermoedelijk verband met het vertaalde psalter waarnaar Lambert van Theux verwijst en dat verderop nog aan bod komt.
174. Oliver 1988, dl. 1, 112-119. Simons 1991 meent overigens dat de relatie tussen deze psalters en de begijnen nog heel wat diffuser is dan Oliver het voorstelt; zie ook de verdere discussie in Oliver 1992 en Simons 1992.
175. *Omnes libri romane vel teotonice scripti de divinis scripturis in manum episcopi tradantur et ipse quos viderit reddendos reddat* (ed. Bormans & Schoolmeesters 1893, 134). Vgl. o.m. Grundmann 1977, 447 n. 20 en Goossens 1984, 63 n. 88.
176. *Est preterea apud eos liber psalmorum cum omnibus glosulis suis et auctoritatibus eas roborantibus, in uulgarem linguam a quodam magistro Flandrensi translatus. Quare de eo non queritur? Quare hunc non incusat? Propterea forsitan quia nemo propheta acceptus est in patria sua. Illo uero magister de patria eius non fuit* (ed. Goossens 1984, 63 n. 88; vgl. Fayen 1899, 353, 5-10).
177. Vgl. o.m. De Bruin 1935, dl. 1, 11, Mens 1947, 157-158 en Coun 1988, 68, die er allen toe neigen eerder een Dietse dan een Waalse vertaling aan te nemen.
178. Simons 2001, 39-43.
179. Zie Simons 2001, 80-85 en Simons 2004 voor meer dan de hierna te noemen voorbeelden. Simons legt een verband tussen de geletterdheid van sommige begijnen en de behoefte tot geestelijke onderrichting die de begijnenbeweging van meet af in zich droeg en die bijvoorbeeld tot uitdrukking komt in de gewoonte om begijnenleidsters als *magistra* aan te duiden.
180. Vgl. bijv. Neumann 1965.
181. Zie m.n. Ruh 1984e, en ook Ruh 1984d, Ruh 1985 en de betreffende hoofdstukken in Ruh 1990-1999.
182. Reynaert 1994, 220-221.
183. Peters 1988, 41-100.
184. Over het godsdienstig leven van 'gewone' begijnen in de Zuidelijke Nederlanden zie Galloway 1999. Simons 2001, 91-104 analyseert de sociale herkomst van de begijnen in de Zuidelijke Nederlanden en stelt vast dat er in alle lagen van de maatschappij gerekruteerd werd, ook uit de lagere regionen. - Er bleven uitzonderingen bestaan, zoals bijvoorbeeld de begijnen uit Schweidnitz (Silezië), over wie we dankzij een uitvoerig inquisitierapport uit het begin van de 14e eeuw goed zijn ingelicht. Deze zusters leefden een allesbehalve doorsnee geestelijk leven, maar probeerden door harde ascese zichzelf te vervolmaken. Daarbij schijnen ze de grenzen van de orthodoxie te hebben overschreden (zie verder Lerner 1972, 112-119).
185. De meest recente beschouwingen zijn Peters 1988, 81-89, Reynaert 1994, 218-221 en Ruh 1990-1999, dl. 2, 366-367. Simons 2004 verscheen pas nadat ik mijn tekst al had afgerond.
186. Vgl. het overzicht van Beyer & Koppe 1970, die onder de nrs. 1152, 1156, 1160, 1164, 1168, 1172 en 1176 een zevental 'Poèmes sur les béguins' (*sic*) opnemen. Diverse van de hier en in de volgende paragraaf genoemde teksten zijn ook verwerkt in het driedelige bibliografische overzicht van de Ofr. devotionele literatuur van Sinclair 1979-1988.
187. Ed. Christ 1927, 192-206; Beyer & Koppe 1970, nr. 1172. Voorzover ik kan zien wordt er in het onderzoek doorgaans uitgegaan van slechts een handschrift met *La rigle*, maar in hs. Londen, British Library, Royal 16.E.XII, f. 295 komt een tekst voor met het incipit *Ci commence la riule et lordenance des finz amans.* Het laat zich aanzien dat het hier om dezelfde tekst gaat, maar ik heb dit spoor niet verder kunnen volgen.
188. Ed. Bechmann 1889, 56-80; over het hs. zie de volgende paragraaf. Beyer & Kopie 1970, nrs. 1156, 1160 en 1176.
189. Over de helinandstrofe zie Willaert 1992, 115-116; vgl. Reynaert 1994, 217.
190. Zink 1976, 136 wijst erop dat veel teksten in de tweelinghss. Arsenal 2058 en Mazarine 788 (zie § 1.2) gericht zijn tot een niet nader genoemde *amie.* Zie over deze hss., die o.a. *Le palmier* bevatten, Zink 1976, 51-57.
191. Ed. Hilka 1927, resp. 126-142 (Beyer & Koppe 1970, nr. 1152), 145-153 (1168) en 154 (1164).
192. Over de droom in de Duitse minnerede zie Glier 1971, 397-399; voor het Mnl. Hogenelst 1997, dl. 1, 134-135.
193. Inkleding en opbouw van dit allegorische visioen lijken wel op de *Tochter Syon* en daarmee verwante teksten (zie § 1.4).

194. Kern 1895, 544, 10-21.
195. Vgl. Willeumier-Schalij 1946, 49, 29-50, 13.
196. Over de achtergronden van het beeld van het bed in de religieuze literatuur en iconografie zie Lerchner 1993, 271-348.
197. Soms gaat het om slechts zeer vage sporen. Zo wordt Maria in Ls. 16 (Rd. 57) voorgesteld als de burggravin van het hart; in de Mnl. tekst wordt gesteld dat in haar huis *hofschen ende walgeracden* jonkvrouwen aanwezig zijn (Kern 1895, 364, 31), terwijl de verwijzing naar hoofsheid in de Mhd. tekst ontbreekt (G, f. 79rb). - Zink 1976 161-162 observeert ook chevalereske aspecten in Guiard van Laons preek over de twaalf vruchten (vgl. Boeren 1956, 255-256), hetgeen hem doet vermoeden dat het pubiek voor die tekst met de adellijke cultuur vertrouwd was.
198. De vindplaatsen van *amis* in de *LS*: Ls. 31 (Kern 1895, 464, 15-16), Ls. 35 (Kern 1895, 500, 11) en vooral Ls. 43 (Kern 1895, 584, 1 en 8, 592, 4, 593, 6, 595, 9, 596, 16 en 597, 14, 26, 28 en 31). Vgl. Scheepsma 2001B.
199. Kern 1895, 464, 16; vlak daarvoor, in r. 12 is nog sprake van *minner*. Handschrift G heeft hier tweemaal *minner* (Rieder 1908, 275, 32 en 35).
200. Hs. Metz 535 (zie verderop in de tekst) bevat een reeks van tien tekens waaraan men een goede begijn herkent, die sterk lijkt op wat *La rigle* te bieden heeft (vgl. Christ 1927, 206 en Meyer 1886, 46 (nr. 6).
201. Over het hs. Christ 1926, 61-63 en Christ 1927, 179-180.
202. Resp. Christ 1926, 70-80 en Christ 1927, 192-206.
203. Ed. Hilka 1927, 123. Dit motief verschijnt overigens, in zeer beknopte vorm, ook in Ls. 13: *Die minste sele die in himelrike es, die es wiser dan alle die mestere van Paris* (Kern 1895, 326, 8-9); het komt ook in Rd. 54 al voor (*g*, f. 64ra en Rieder 1908, 220, 1-2).
204. Over het hs. Bechmann 1889, 35-39 en Hilka 1927, 121-123.
205. Voor de inhoud van dit hs. Scheler 1866, XII-XXV; hier f. 103r-v (nr. 23), *C'est uns dis de l'ame*. Van de vijftien strofen die dit gedicht telt, geeft Bechmann 1889, 78-80 de vier uit die afwijken van wat hs. Berlijn biedt.
206. Meyer 1884, 77-79 geeft een *Chansons d'amor de pure povreteit* uit naar een 13e-eeuws hs. dat uit een vrouwenconvent uit Metz komt, mogelijk de benedictinessen van Saint-Sulpice en Saint-Glossinde. In dit gedicht worden Johannes de Doper en Franciscus van Assisi als herauten van de armoedebeweging voorgesteld. Ook hs. Leuven, UB, G 53 (zie verderop in de tekst) bevat op f. 171r-172v een gedicht over de armoede (Bayot 1929, *xvii*).
207. De inhoud van dit hs. is uitvoerig beschreven in Meyer 1886 en La□ngfors 1933, 141-160; vgl. Bechmann 1899, 123, Christ 1926, 60 en Christ 1927, 80-181. Hoewel er aan de incipits bij Meyer 1886 zo te zien ook de nodige Ofr. preken voorkomen, geldt Metz 535 in Zink 1976 niet als een 13e-eeuws prekenhandschrift; dat hij de codex wel kent, blijkt onder meer op p. 485 (nr. 30).
208. Hilka 1927.
209. Fleischer 1976, 43 dateert de volgende hss. met de E-redactie in het genoemde tijdvak: Berlijn, SPK, lat.oct. 264 (B8); Lyon, Bibliothèque de la Ville, 867 (Ly); Metz, Bibliothèque Municipale, 535 (Mz); Parijs, BN, fr. 6447 (P3); Parijs, BA, 937 (P4); Parijs, BA, 2111 (P5); Parijs, BA, 2058 (P6); Parijs, BM, 788 (P 9). Zink 1976, 485 (nr. 30) voegt hs. Londen, British Library, Royal 16.E.XII nog toe; hij geeft in totaal dertien hss. met *Le palmier* op, maar voorzover ik kan nagaan zijn daar ook enkele latere bij. Zie over diverse van deze hss. ook Christ 1926, 59-61.
210. Vgl. § 4.4 n. 183.
211. Zie voor de Oudfranse Kruisgetijden Oliver 1994, 251-253; Sinclair 1979-1988, dl. 2 neemt de proloog en de zeven getijden afzonderlijk op onder de nrs. 4070 (alleen hier wordt naar hs. Metz verwezen), 3903, 3901, 3902, 3905, 3900, 3923, 3885.
212. Over dit hs. zie Oliver 1988, dl. 2, nr. 21 (p. 266-268) en *In beeld geprezen* 1989, nr. 5 (p. 66-68).
213. Zie over hs. Oporto verder Oliver 1994, 253 n. 37.
214. Oliver 1994, 253-256.
215. Ed. Boeren 1956, 310-319. Over het hs. zie Boeren 1956, 130-131, Zink 1976, 79 en Oliver 1994, 254.
216. Zie Hamburger 1998, 90-91.
217. Het hs. is uitvoerig beschreven door Meyer 1896, maar die noemt *Des XII preus* niet; zie daarvoor Zink 1976, 62-67. Vgl. Christ 1926, 59 en Oliver 1994, 254. Hs. fr. 6447 berustte tussen 1467 en 1647 in de bibliotheek van de hertogen van Bourgondië. Zink 1976, 62 signaleert parallellen

met hs. Parijs, BA, 5201 (zie Meyer 1887), eveneens daterend van het einde van de 13e eeuw en mogelijk gemaakt voor een rijke opdrachtgever in Lotharingen.

218. Zie Zink 1976, 484 (nr. 30).
219. Oliver 1994, 254. Het hs. bevat ook nog een legende van Quentin, die door de auteur Huon le Roy uit Kamerijk aan koning Philips de Stoute van Frankrijk (1270-1285) is opgedragen.
220. Zie voor Margaretha's betrokkenheid bij religieuze stichtingen § 1.5.
221. Over dit hs. zie Bayot 1929, XVI-XXI; vgl. Reynaert 1994, 219-220.
222. Vgl. La□ngfors 1933, 140 en 144.
223. Over dit hs. Zink 1976, 37-38; vgl. Bayot 1929, XX. De 10 Oudfranse Vastenpreken werden uitgegeven door Pasquet 1888.
224. In dat verband zij nog gewezen op de Latijnse traktaatjes van ene Gerard van Luik, die misschien geïdentificeerd mag worden met de Gerard die van 1249-1254 abt was van de cisterciënzerabdij Val-Saint-Lambert bij Luik. Met name in zijn *Quinque incitamenta ad Deum amandum ardenter* (ed. Wilmart 1933, 181-247) is het Latijn doorspekt met Ofr. uitdrukkingen die ook uit de hoofse lyriek bekend zijn. Vgl. Reynaert 1981, 174-175 en Reynaert 1994, 216 en 218.
225. Zink 1976, 149-163 (citaat p. 162). Vgl. Zink 1977, 69-74, waar Zink het vermoeden uitspreekt dat de 13-eeuwse prekenhss. uit Wallonië vooral in begijnenmilieus gesitueerd zouden moeten worden.
226. Ohly 1958, 309; vgl. de kaart op p. 314-315. Voor een breed overzicht van het culturele leven in m.n. het Maas-Rijngebied zie *Rhein und Maas* 1972-1973.
227. We danken de informatie over Johannes van Brünn aan een inquisitierapport, waarin hij beweerde bij de Keulse begarden allerlei ketterijen geleerd te hebben. Zie verder Lerner 1972, 106-109 en Senner 1997, 222-223.
228. Ed. Dros & Willaert 1996, 150-163; vgl. het commentaar op p. 207-213.
229. Vgl. Fleischer 1976, 108-115. Seidel 2003, 218-219 wijst het door Fleischer geopperde verband op goede gronden van de hand.
230. Zie Hamburger 1990, 35-42, 99-100 en 211-212, en Scheepsma 2001a, 286-293 voor dit en enkele andere gevallen van Mhd. literaire invloed op de *Rothschild Canticles.*
231. Nigel F. Palmer (Oxford) wees mij op het belang van deze casus.
232. Zie over deze casus Bartal 2000, met talrijke afb.; zie ook Hamburger 1990, afb. 154-163.
233. Een facsimile van de Ned. versie van de 1e editie biedt bijv. Delen & Meertens 1949; over het Ned. blokboek ook Schepers 1999 dl. 1, 35-36, die echter de iconografische achtergronden niet behandelt. Zie Palmer 1995, 146-152 voor meer informatie over de blokboeken *Canticum canticorum* (op p. 147 wordt de connectie met Chelmno al opgemerkt).
234. Vgl. Hamburger 1990, 70-87 (de p. 85-87 onderzoeken het verband met Chelmno). De gelijkenis met het blokboek *Canticum canticorum* was Hamburger niet bekend.
235. Ed. Hamburger 1990, 214 (afb. 91 biedt een foto van het fragment) en Scheepsma 2001a, 282. Over de mogelijke herkomst van deze tekst Hamburger 1990, 122-123 en Scheepsma 2001a, 281-286.
236. Simons 2001, 3-4. Zie voor de achtergronden ook Quak & Van der Horst 2002, hier m.n. 20-21.
237. Dit verschijnsel lijkt niet op zichzelf te staan. Sleiderink 2003, 169 signaleert dat aan het meertalige Brabantse hof door de eeuwen heen nauwelijks enige interferentie tussen de voor de hertogen geproduceerde Franse resp. Nederlandse literatuur heeft bestaan.
238. Heel cap. II van de *Vita B. Idae de Nivelles* gaat over deze kwestie. Ik citeer twee passages uit het begin en het einde: *In hoc ergo monasterio* [nl. Kerkom] *cum esset venerabilis Ida, audiebat sorores barbara quadam & ignota sibi verba loquentes, nec intelligebat linguan eam eo quod omnes fere lingua Theutonica loquerentur. Et quamuis linguam Theutonicam nesciret, tamen cum interdum audiebat virum religiosum lingua Theutonica praedicantem verbum Dei fiante Spiritu Sancto interius in anima eius, fluebat ab oculis suis lachrymae, nec poterat se continere, quoniam magna cordis suauitate tenebatur.* [...] *Si quando, videbat aliquam sororum suarum solito tristiorem, quamuis ei loqui Theutonice nesciret, tamen residebat iuxta eam, & obnubilitationem faciei eius, exteriori saltem serenabat hilaritate, Religiosi siquidem & non religiosi tam viri quam mulieres venientes ad videndum ipsam, ex honestis eius moribus & ex abundantia gratiae quam in ea esse credebant, consolationem magnam reportabant. Ipsa autem paulatim didicit linguam Theutonicam, vt tam sororibus suis quam eiusdem linguae gentibus congrue loqueretur* (Henriquez 1630, 205-206 en 207-208). Met dank aan Jeroen Deploige en Katrien Heene (Gent).
239. Zie Reypens 1964, 41-49 (cap. 49-59); vgl. Vekeman 1993, 54-62.
240. *AASS* Jun. III (16 juni), 243; vgl. *Corpus Gysseling* II-5, 9, 197-16, 492.

241. Over hs. Harley 2930 zie § 4.5; Simons 1991, 28 heeft de toeschrijving van dit hs. aan Maaseik overigens in twijfel getrokken, waarna Oliver 1992, 253-254 haar stelling nogmaals verdedigde.
242. Vgl. Oliver 1988, dl. 2, 268; de enig overgebleven Ripuarische inscripties, op f. 58 luidt: *Dez salm la dir wezzan hep wan er ist den sunderen gut.*
243. De religieuze geschiedenis van Keulen in de late Middeleeuwen is beschreven in Janssen 1995.
244. Over Christina van Stommeln zie Ruh 1990-1999, dl. 2, 116-120.
245. Resp. Honemann 1992, 36 en Honemann 1989, 1064-1065.
246. Vgl. bijv. Fleischer 1976, 162.
247. Aanzetten voor deze visie al in Ruh 1956, 92, Ruh 1956-1957, 136 en de inleiding op Ruh 1964, XI (waarvan de titel *Altdeutsche und altniederländische Mystik* al boekdelen spreekt); een systematische uitwerking biedt Ruh 1984b (dat voor het eerst in 1964 verscheen).
248. Ed. Pfeiffer & Strobl 1862-1880, dl. 1, 250, 38-251, 2 (preek XVIII).
249. Voor de verschillen tussen *Oberlant* en *Niderlant* en de implicaties voor de Duitse en de Nederlandse literatuurgeschiedenis zie Ruh 1984b, 95-102, Williams-Krapp 1986 en Williams-Krapp 2003. Over deze terminologie zie De Vreese 1909, in dit verband vooral p. 445-448.
250. Over de vertaling zie Willeumier-Schalij 1946, LXXVIII-CVII. In hoeverre het hier inderdaad om niet meer dan een 'Umschreibung' in de zin van Ruh gaat, moet nog worden onderzocht.
251. Hs. Zürich, Zentralbibliothek, C 170; ed.Gerhardt 1970.
252. De Bruin 1935, dl. 1, 214-218.
253. Hs. Zürich, Zentralbibliothek, C 170 is gevat in eenzelfde opvallende band van rozekleurig leer als de hss. C 172 en C 174 uit diezelfde collectie dragen. Deze beide banden kunnen met het dominicanessenklooster Oetenbach in Zürich worden verbonden (vgl. Mohlberg 1952, nr. 193 (p. 365)). De geschiedenis van Oetenbach, die tot 1231 teruggaat, is beschreven in Zimmer & Degler-Spengler 1999 dl. 2, 1019-1053; vgl. dl. 1, 466-501.
254. Vgl. Maurer 1929, m.n. 62-64 en 68-71 en Gerhardt 1970, XXI, die de boekbanden van Oetenbach niet in hun betoog betrekken.
255. Een overzicht van de Duits-Nederlandse uitwisseling op het gebied van de preekliteratuur biedt Mertens & Scheepsma 2003.
256. Zie het citaat bij Mertens 1997, 111-112.
257. Een beeld van deze kring wordt o.m. opgeroepen in Weitlauff 1981, Steer 1987b en vooral Gorceix 1984. Met name Mertens 1997 heeft duidelijk gemaakt dat de Brabantse connecties met deze beweging intensiever waren dan eerst werd aangenomen.
258. Over Ruusbroecs kring en de relatie met de godsvrienden zie Warnar 2003a, 134-138.
259. Vgl. bijv. Gnädinger 1993, 71-73.
260. Ruh 1984b, 104.
261. Warnar 2003b.
262. Mertens 1997.
263. Over de Keulse reizen Gnädinger 1993, 36-37 en 41-42. Tussen beide bezoeken in verbleef Tauler enkele jaren in ballingschap in Bazel.
264. Vgl. Mertens & Scheepsma 2003.
265. Scheepsma 2000, 663-665.
266. Van Mierlo 1947, dl. 1, 266; voor Van Mierlo's interpretatie zie p. 265, maar zie ook Scheepsma 2000, 678.
267. Van Oostrom 2001, 28.
268. Zie Goossens 1982 en Goossens 1995. Goossens ontwikkelt hier een beeld van de oudste Mnl. letterkunde op basis van het *Corpus Gysseling* en concludeert dat althans de vroegste overlevering vooral naar het zuidoosten wijst. In het *Corpus Gysseling* ontbreekt het geestelijk proza goeddeels (zie § 1.1), maar de overlevering daarvan, die o.m. handschrift H en het *Luikse Leven van Jezus* omvat, past goed in het door Goossens geschetste patroon.

Bijlage I
Codicologische beschrijving van handschrift H
door Erik Kwakkel

Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 70 E 5

Limburgse sermoenen • Maastrichts (Ripuarisch) passiespel

Perkament • 247 fol. • 260×185 mm • herkomst onbekend • c. 1300 en 1300-1325

Genese

Onder signatuur 70 E 5 wordt in de Koninklijke Bibliotheek te Den Haag een van de vroegst overgeleverde Middelnederlandse prozahandschriften bewaard. Hoewel de codex voor het overgrote deel bestaat uit regelmatige katernen (van zes dubbelbladen), wordt deze schijnbare doorzichtigheid niet weerspiegeld in de genese van het boek, die erg moeilijk te reconstrueren is. Het venijn zit in de staart, namelijk daar waar het afschrift van de *Limburgse sermoenen* (f. 1r-232v), te dateren op circa 1300, overgaat in het *Maastrichtse passiespel* (f. 233v-247v), dat iets jonger lijkt te zijn en vermoedelijk in de periode 1300-1325 kan worden geplaatst. Handschriftkundigen verschillen van mening over de wijze waarop deze teksten fysiek met elkaar zijn verbonden: het is de vraag of de afschriften van elkaar onderscheiden moeten worden en dus twee zelfstandige delen vormen, of dat beide teksten één materiële eenheid vormen. Deze kwestie is van invloed op de relatie tussen de *Limburgse sermoenen* en het *Passiespel*, alsmede op de lokalisering van de eerstgenoemde tekst.

In zijn veelgeprezen tentoonstellingscatalogus concludeerde J. Deschamps dat hs. 70 E 5 bestaat uit twee delen die pas in een later stadium werden samengebonden (Deschamps 1972, 258). In deze optiek blijft onduidelijk hoe de twee afschriften zich in de productiefase tot elkaar verhouden: de kopiist van het *Passiespel* kan gewerkt hebben in de geografische of zelfs directe omgeving van de persoon die het prekencomplex kopieerde, maar hij kan evengoed op een heel andere locatie de pen hebben gevoerd. De opvatting van Deschamps is inmiddels achterhaald. J.P. Gumbert, die de Haagse codex aan een grondig materieel onderzoek onderwierp, heeft aannemelijk gemaakt dat er vermoedelijk geen sprake is van een harde cesuur tussen de twee literaire teksten in

70 E 5: afgaande op de observatie dat de prikking van de *Limburgse sermoenen* overeenkomt met die van de eerste vier bladen van het *Passiespel* (f. 233-236) concludeerde hij dat de laatstgenoemde tekst was begonnen op perkament dat door de kopiist van de sermoenen was voorbereid (Gumbert 1987, 169 n. 11).

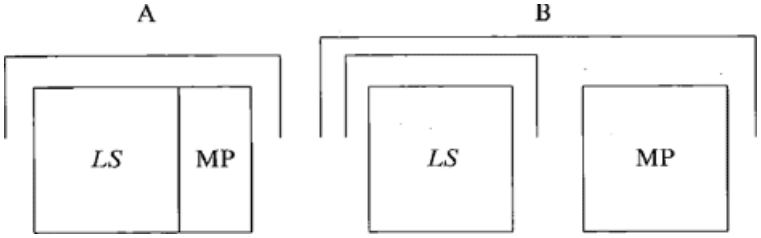
Gumbert laat in het midden wat hij precies bedoelt met 'dezelfde prikking', maar we mogen aannemen dat hij doelt op de vorm van de prikgaatjes, die opvallende verschillen vertonen: f. 1-236 zijn geprikt met een rond-puntig voorwerp (de gaatjes zijn klein en cirkelvormig), terwijl f. 237-246 met een mesje lijken te zijn geprikt (de gaatjes zijn groter en sneevormig) - de gaatjes op f. 247 zijn rond én groot en lijken een derde categorie te vormen. Kortom, het afschrijven van het *Passiespel* lijkt inderdaad te zijn begonnen op bladen perkament die waren voorbereid voor liniëring door de hand van de *Limburgse sermoenen.* Waarschijnlijk bevonden deze blanke bladen zich achteraan dit afschrift toen de kopiist met zijn werk gereed was (zie ook hieronder). Afgaande op het eveneens door Gumbert opgemerkte verschil in liniëring - die van het *Passiespel* is uitgevoerd in inkt, die van de *Limburgse sermoenen* in loodstift - mogen we aannemen dat de kopiist van de prekenverzameling de bewuste bladen wel had geprikt, maar nog niet had gelinieerd.

Hoewel het verband tussen prekenverzameling en *Passiespel* slechts steunt op een bescheiden bewijsvoering - het enige bewijs wordt immers gevormd door kleine gaatjes in het perkament - zijn de verschillen in de vorm van de prikgaatjes zo evident dat, zo lang er geen tegenargumenten geformuleerd zijn aan te voeren, Gumberts hypothese gesteund moet worden. We zouden handschrift H met andere woorden kunnen bestempelen als een 'productie-eenheid met groei' (situatie A in het schema onder). Dat wil zeggen: blanke bladen achterin een oorspronkelijk afgeronde productie-eenheid werden in tweede instantie door een latere hand gevuld met tekst, waarbij de laatste bovendien extra bladen toevoegde die hij zelf had voorbereid om er zijn afschrift op te kunnen afronden (zie voor dit type boek Kwakkel 2002, 5). Bij deze conclusie dient de volgende kanttekening te worden geplaatst: de reconstructie van de genese van H wordt bemoeilijkt door het feit dat er na f. 232 ten minste één katern ontbreekt, dus juist dáár waar tegenwoordig de overgang naar de tweede tekst plaatsvindt. We kunnen hierdoor niet vaststellen hoeveel onbeschreven bladen er oorspronkelijk achter de *Limburgse sermoenen* aanwezig waren: mogelijk waren dat er slechts enkele, maar het kan evengoed om een heel katern zijn gegaan (zoals bijvoorbeeld in de Middelnederlandse handschriften Wenen, ÖNB, S.n. 12.899, waarin maar liefst drie blanke katernen zijn meegebonden, en Parijs, BM, 920, waarin één blank katern was opgenomen; zie Kwakkel 2002,

resp. 279 en 258). In het laatste geval zouden we de bladen met het *Passiespel* ook kunnen aanmerken als een aparte productie-eenheid. Afgaande op de overeenkomstige mise-en-page (schriftspiegel en regel-aantal zijn gelijk aan dat van de *Limburgse sermoenen*) zou het dan hoogstwaarschijnlijk gaan om een afschrift dat speciaal werd vervaardigd om aan de *Limburgse sermoenen* te worden toegevoegd (situatie B in het schema hieronder). Het is goed voorstelbaar dat de eerste productie-eenheid tot die tijd, dus voor enkele decennia, als een losse 'gebruikseenheid' door het leven ging (zie voor dit type boek Kwakkel 2002, 5-6). Voor beide scenario's is wel iets te zeggen. Voor de relatie tussen de twee teksten in handschrift H maakt het evenwel niet uit hoe deze academische kwestie wordt beslecht: in beide gevallen is het *Passiespel* nauw verbonden met de *Limburgse sermoenen.* In het vervolg van deze handschriftbeschrijving wordt uitgegaan van situatie A.

Concluderend kunnen we vaststellen dat dankzij Gumberts observaties de band tussen de twee hoofdhanden hechter is geworden: de kopiist van het *Passiespel*, de jongste van de twee, kan vermoedelijk worden gelokaliseerd in de directe omgeving van de vroeg-veertiende-eeuwse bewaarplaats van het Haagse afschrift van de *Limburgse sermoenen.* Hoewel deze (onbekende) locatie niet noodzakelijk dezelfde plek hoeft te zijn geweest waar de kopiist van de sermoenen werkzaam was, lijkt er, gezien de korte tijd die is verstreken tussen de kopieeractiviteiten van beide hoofdhanden, wel iets voor te zeggen om ze tenminste in elkaars geografische nabijheid te plaatsen. Toekomstig onderzoek zal moeten uitmaken of de kopiisten misschien in elkaars directe omgeving werkzaam waren, een mogelijkheid die vooralsnog niet mag worden uitgesloten. De kopiist van het *Passiespel* levert met andere woorden nieuwe stof voor discussie aangaande de vroege provenance van de oudste Nederlandse prekenverzameling.

De schematische voorstelling van de genese van het handschrift ziet er als volgt uit (zie de toelichting in Kwakkel 2002, 195-196):



Huidige binding

BAND: contemporaine witleren band met omvlochten kapitalen (Gnirrep 1997, nr. 43.13) en met resten van een riemsluiting (Gnirrep 1997, nr. 61.6), genaaid op dubbele bindingen, sluitrichting van achter naar voor (klampen en riemen weg), vermoedelijk daterend uit de vroege veertiende eeuw, mogelijk aangebracht kort nadat het *Passiespel* was gekopieerd; zeer waarschijnlijk hebben we te maken met de oudst bewaarde boekband in de Middelnederlandse literatuurgeschiedenis ORIGINE: waar de twee afschriften in de codex precies werden vervaardigd is niet te achterhalen; het dialect van de *Limburgse sermoenen* wijst erop dat de kopiist afkomstig was uit het Maasland (Raeven 1979), terwijl de kopiist van het *Passiespel* op basis van zijn dialect eerder in de buurt van Aken moet worden geplaatst (vgl. Dauven-van Knippenberg 2001, 71) • PROVENANCE: Hs. 70 E 5 is een van de 468 incunabelen en handschriften die in 1839 in elf kisten werden aangetroffen in het Maastrichtse Gouvernementsgebouw en die daar waren verborgen toen de kloosters in de regio aan het einde der achttiende eeuw werden opgeheven door de Franse bezetter (Hermans 1987); afgaande op het zeer zwaar beschadigde etiket op het achterplat heeft de codex toebehoord aan het nonnenklooster Maagdendries te Maastricht, want met de blauwe lamp is met enige inspanning nog te lezen *M*[aa]*gdendri*[es] *no.* [*11*]; de eerste handschriftenconservator van de Koninklijke Bibliotheek, Bolhuis-Van Zeeburg († 1890), kon het etiket blijkbaar nog moeiteloos lezen want in zijn beschrijving van handschrift H noteerde hij: *Ligature prisca cui agglutinate est charta in qua legitur Maagdendries no. 11* (bron: hangmappen Bijzondere Collecties KB); hetzelfde type etiket (gelijk formaat en vermoedelijk dezelfde teksthand) wordt mede aangetroffen op de band van Den Haag, KB, 70 E 13 (*Maagdendries no. 4*), maar ook op die van hs. 78 A 30 (*Slavanten no. 8*), waarmee duidelijk wordt dat het etiket op handschrift H niet uit Maagdendries zelf afkomstig is, maar zeer waarschijnlijk werd aangebracht bij de opheffingsinventarisatie in 1794 (vgl. Flament 1889, 17); een tweede etiket bevindt zich op de rug van het boek (onderste veld) en draagt het volgnummer in de voornoemde inventaris: *377* (vgl. Hermans 1987, 129); het bovenste veld van de rug bevat bovendien lijmsporen van een derde (ovaalvormig) etiket • op het achterste dekblad bevindt zich de aantekening *Item ich byn sculdich johan van bynen ind johan van buten x maldere* (?) *cluren* (?), die sterk lijkt op een inscriptie op f. 108v van München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 41 (vgl. Gumbert 1987, 169 n. 12); vermoedelijk heeft deze zin geen betrekking op een eerdere bezitter of iemand in diens nabijheid, maar hebben we te maken met een *probatio pennae*: de SCULDECH-aantekening in hs. Cgm 41 wordt verscheidene keren herhaald en in verschillende varianten gebruikt (*Item mijn vader schuldech* [...]; *Item mijn myster is schuldech* [...]; *Item myn soen*

schuldech [...]; *Item men is schuldech Johan van Mel* [...] etc.') (bron: microfilm Universiteitsbibliotheek Leiden, Westerse handschriften).

Productie-eenheden

I (f. 1-247) [= hele codex]: c. 1300 en 1300-1325

CODICOLOGIE: perkament van matige tot gemiddelde kwaliteit (gerepareerde gaten; oksel- en liesgaten zichtbaar - met resten van haar - op f. 136, 153 en 156) • katernen: $1^{1+2?}$ (tot en met f. 4 bouw onzeker: thans zijn er vier gefolieerde bladen aanwezig, maar oorspronkelijk waren dat er misschien meer: f. 1 vormt misschien samen met f. 3 een dubbelblad (touwtje zichtbaar vóór f. 3); f. 2 is vermoedelijk een weesblad dat in het hart van het dubbelblad f. 1/3 is geplakt; f. 4 wordt voorafgegaan door twee kimmen en is op een of andere wijze aan f. 3 bevestigd; vóór f. 1-4 bevindt zich een ongefolieerd dekblad (thans gelicht) waarvan de rectozijde is geplakt aan een groot uitgevallen hartstrook (de andere helft van deze strook is geplakt op de binnenzijde van het boekplat); ook aan de versozijde van dit dekblad zit een hartstrookje geplakt (touwtje zichtbaar) [4], $2\text{-}20^{VI}$ [232], $21^{1+?}$ (bouw onbekend: mogelijk een bifolium (f. 234/235) met daaraan vastgeplakt een weesblad (f. 236); hoe f. 233 in het geheel past is onduidelijk; tussen katern 20 en 21 ontbreekt ten minste één katern) [236], 22^{V} [246], $23^{?}$ (oorspr. omvang van katern onbekend: tegenwoordig één blad bewaard; einde *Passiespel* ontbreekt) [247]; ten slotte volgt een dekblad geplakt op een hartstrook • op verschillende bladen zitten ronde, geelachtige vlekken zoals die wel vaker worden aangetroffen in middeleeuwse handschriften en die vermoedelijk zijn veroorzaakt door kaarsvet (vgl. de marge van Den Haag, KB, 76 E 20, f. 94r, waar identieke cirkels worden aangetroffen en waar het eigenlijke kaarsvet bovendien is bewaard) • alle custoden aanwezig, zeer waarschijnlijk van de teksthand (op f. 172v correspondeert de lichte inkt van de custode bovendien met de inktkleur van de hoofdtekst) • in deel *LS* zijn katernsignaturen aanwezig (rood, in de ondermarge, tussen de kolommen), en wel in de oude stijl want bestaande uit een Romeins cijfer met een *us*-krul (*primus, secundus*, etc.; hoogste cijfer: 20) • geen bladsignaturen bewaard • prikking meestal zichtbaar (extra prikking naast onderste gaatje, extra rij van tien prikken naast verticale prikking op f. 60 en 61, aanzet tot dubbele rij prikken op f. 237; prikgaatjes met ronde vorm op f. 1-236 en 247, streepvormig op f. 237-246) • schriftspiegel: 180×125 mm (hele boek) × liniëring: loodstift (*LS*) en inkt (*Passiespel*); in deel *LS* dubbele doorlopers bovenaan, onderaan en in het midden van het blad (niet altijd goed zichtbaar); f. 232r niet gelinieerd • opmaak: 2 kol., 31 regels (hele boek) • in deel *LS* zijn repre-

sentanten voor initialen en lombarden bewaard in binnenmarge, een enkele keer ook in buitenmarge (bijv. op f. 100v); soms in rood (bijv. op f. 106v) • in deel *LS* is om de vijftig bladen een contemporain foliumnummer aangebracht in de bovenmarge tussen de kolommen: *L* (f. 50v), c (f. 100v), *CL* (f. 150v), *CC* (f. 202v).

HANDEN: hand A (littera textualis, ca. 1300): hoofdtekst f. 1r-232v (*LS*), verbeteringen op rasuur in lichtere inkt en een iets grotere letter (zie bijv. f. 5v, kol. A r. 4, 27, 29; f. 5v kol. B, r. 16), aanvullingen en correcties in de marge in lichtere inkt en een iets grotere letter, veelal met behulp van *signes de renvoi* (zie bijv. f. 11r, rechtermarge; f. 125v, ondermarge; f. 185v, linkermarge) • hand B (littera textualis, ca. 1300): titels van twee sermoenen in de inhoudsopgave (ondermarge f. 1r, onderste regel f. 2v - zie ook Gumbert 1987, 168 n. 8) en rubricatie *LS* (opschrift inhoudsopgave, opschrift sermoenen, regelvullingen, lombarden en vermoedelijk de nummers van de sermoenen in de bovenmarge) • hand C (littera textualis, 1300-1325): hoofdtekst f. 233r-247v (*Passiespel*), incl. rubricatie • hand D (littera cursiva, afgaande op de stijl van de lus op f. 150v 1300-1400): contemporaine foliëring op f. 50v, 100v, 150v en 202v • het afschrift van de *LS* bevat voorts verschillende correcties en aanvullingen van (met name) veertiende-eeuwse handen, waaronder: hand E (littera cursiva, 1300-1400, vermoedelijk 1300-1350): aantekening f. 1r, bovenmarge; hand F (littera textualis, 1350-1400): zie f. 141V (kol. B boven r. 15) en f. 156v (kol. A boven r. 1 en 21); hand G (littera cursiva, 1350-1400?): zie f. 137r (rechter marge); hand H (littera cursiva, vermoedelijk c. 1400): zie f. 18v (linker marge), f. 203v (kol. A onder r. 27 en 31). Zie voor de hoofdhanden en hun datering ook Gumbert 1987, 173-175 en 178-179 (*LS*) en 171-173 (*Passiespel*); enkele correctiehanden worden genoemd op p. 169.

VERLUCHTING: het afschrift van de *LS* is verlucht met initialen die zijn voorzien van penwerk van zeer hoge kwaliteit (rood, blauw, goud); op f. 3r (afb. 1 en omslag) bevindt zich bovendien een gehistorieerde initiaal (uitgebeeld is Christus die zijn discipelen toespreekt, daarbij een banderol vasthoudend met de woorden *et vos similes hominibus*, het thema van het eerste sermoen); de decoratie bevat zgn. '.J-lijsten', met als opvallend kenmerk kleine 'uitstulpingen' die ontspringen aan de inkepingen van de letter J; in het krachtveld van het penwerk zweven bloemetjes waarvan de (vijf) bladeren een bijna ronde vorm hebben en die welhaast gestempeld lijken te zijn, hetgeen niet het geval is; een ander opvallend decoratief motief is een gearceerd bolletje ('ananas'); sterk verwante decoratie wordt aangetroffen in Den Haag, KB, 78 A 31 (*Vitae sanctorum*, eind dertiende eeuw (bron: G.I. Lieftinck in BNM);

penwerk waarschijnlijk iets jonger): dit handschrift heeft dezelfde ‘stempel’-bloemetjes, bevat gearceerde bolletjes, terwijl ook de J-lijsten kleine ‘uitstulpingen’ hebben (afb. 2). Ook in het *Passiespel* wordt een initiaal met penwerk van goede kwaliteit aangetroffen, alsmede J-lijsten (maar er is geen verwantschap met hs. 78 A 31). Zie voor de verluchting ook Gumbert 1987, 175-178.

Bijlage II
De *Limburgse sermoenen* volgens handschrift H

Hier volgt een overzicht van de opschriften waarmee de 48 *Limburgse sermoenen* in handschrift H worden aangeduid. Deze opschriften zijn in dit boek als titels voor de respectievelijke preken gebruikt.

Ls. 1	[zonder opschrift] incipit *Et vos similes hominibus*
Ls. 2	*Dets van der sonnen ende van den mone ende van haren teken*
Ls. 3	*Dets van gesteliken ende van gordenirden levene*
Ls. 4	*Dit sprict van verkornen liden*
Ls. 5	*Dits wie sent Paulus getrect wart enden derden himel*
Ls. 6	*Dets van onser vrouwen wiese dinde vor onsen here*
Ls. 7	*Hir bid ons onse vrouwe dat wi te hare comen*
Ls. 8	*Dets van onser vrouwen wiese Got macde*
Ls. 9	*Dits van den apostelen*
Ls. 10	*Dit compt regte op alre heilgen dage*
Ls. 11	*Dets wie Got den regte mensche den regten wech leit*
Ls. 12	*Dets dat gots willes dat wi heilech sin*
Ls. 13	*Dit sprict van gesteliken levene ende es en lanc sermoen*
Ls. 14	*Dit sprect van seven dogden die ane onser vrouwen sin*
Ls. 15	*Dets een gestelic sermoen ende een orberlic*
Ls. 16	*Dets wie dwort ons heren sal wonen en ons*
Ls. 17	*Dit sprict van agt lessen die ons Jhesus Cristus screef*
Ls. 18	*Dit leert ons wie mi Gode bekennen sol*
Ls. 19	*Dit sprict van sent Paulus bekeringen ende es een gut sermoen*

Ls. 20	*Dit sprict van drirehande liden die in gesteliken leven sin*
Ls. 21	*Dets van onser vrouwen ende gelict hare eenre wingart reven*
Ls. 22	*Dets wie sich Got gelict eenre blumen*
Ls. 23	*Dit sprict van IIII vrouden der guder selen*
Ls. 24	*Dets wie mi Gode suken ende venden sal*
Ls. 25	*Dets van tweerehande gesteliken levene*
Ls. 26	*Dets van der dogter van Syon, dats vander heileger selen*
Ls. 27	*Dets wie der mensche in Gode blift ende Got in heme*
Ls. 28	*Dit sprict van XII dogeden die ane Gode sin*
Ls. 29	*Dit berigt ons we met Gode wonen sal*
Ls. 30	*Dit sprict van X namen die ane onsen here sin*

Ls. 31	*Dets dbuec van den palmboeme*
Ls. 32	*Dits van VIII saken dar Got mensche ombe wart*
Ls. 33	*Dit sprict van V saken dar mi ombe te cruce sal gaen*
Ls. 34	*Dits van V saken dar Jhesus Cristus ombe gemartelt wart*
Ls. 35	*Dit sprict van der vreiceliker martellen ons heren*
Ls. 36	*Dets van der groter minnen die ons Jhesus Cristus toende an den cruce*
Ls. 37	*Dets van der groeter pinen die Jhesus Cristus doegede*
Ls. 38	*Dets van der groeter martelen die Jhesus leit anden cruce*
Ls. 39	*Dits dbuec van den boegarde*
Ls. 40	*Dets dbuec van den twelf frogten*
Ls. 41	*Dit leert ons negenrehande minne*
Ls. 42	*Det sin seven maniren van minnen*
Ls. 43	*Dets dbuec van den gesteleken winkelre*
Ls. 44	*Dets dbuec van heren Selfarts regelen*
Ls. 45	*Dets van der heilger seven ende es een guet sermoen*
Ls. 46	*Dets wie onse vrouwe een besloten boegaert es*
Ls. 47	*Hir leert ons sent Paulus striden jhegen onse viende*
Ls. 48	[opschrift niet ingevuld] incipit *Laudate dominum in sanctis eius*

Bijlage III
Concordantie

Hier wordt de corpusoverlevering van de *Limburgse sermoenen* in een schema ondergebracht. De volgorde van de teksten in het oudste handschrift H vormt de basis voor de nummering van de teksten (La heeft overigens, voorzover overgeleverd, dezelfde indeling). Wat de andere handschriften betreft laat dit schema alleen uitkomen of een bepaalde tekst daarin is opgenomen. Handschrift Am bevat diverse teksten die gecompileerd zijn uit andere *Limburgse sermoenen*, waarvoor meestal slechts fragmenten werden gebruikt. Als regel geldt dat ieder *Limburgs sermoen* waarvan althans een deel is verwerkt, in het schema is opgenomen. In de laatste twee kolommen zijn nummeringen uit de *Sankt Georgener Predigten*-traditie opgenomen: eerst de rangorde naar handschrift G, die ook in de nieuwe editie gebruikt zal worden, en daarna de Rd.-nummers waarmee het onderzoek tot dusver gewerkt heeft. De gecompliceerde overlevering van de *Sankt Georgener Predigten* annex *Limburgse sermoenen* heeft meer onderzoekers ertoe aangezet om concordanties op te stellen (zie Wackernagel & Rieger 1964, 263-267, Lüders 1958, 57 en Seidel 2003, 8-12).

	H	**Am**	**B1**	**Br1**
Ls. 1	+	+	+	+
Ls. 2	+	+	+	+
Ls. 3	+	+	-	+
Ls. 4	+	+	+	-
Ls. 5	+	+	-	+
Ls. 6	+	+	-	-
Ls. 7	+	-	-	+
Ls. 8	+	+	+	+
Ls. 9	+	+	-	+
Ls. 10	+	+	+	-
Ls. 11	+	+	-	-
Ls. 12	+	+	-	+
Ls. 13	+	+	-	+
Ls. 14	+	+	-	+
Ls. 15	+	+	+	+
Ls. 16	+	+	-	+

	Br2	**La**	**W**	**G**	
Ls. 1	-	+	-	2	Rd. 37
Ls. 2	+	+	-	3	Rd. 38

Ls. 3	-	+	-	4	Rd. 39
Ls. 4	-	+	-	5	Rd. 40
Ls. 5	-	+	-	6	Rd. 41
Ls. 6	-	+	-	12	Rd. 47
Ls. 7	+	+	-	13	Rd. 48
Ls. 8	+	+	-	14	Rd. 49
Ls. 9	-	+	-	15	Rd. 50
Ls. 10	-	+	-	16	Rd. 51
Ls. 11	-	+	-	17	Rd. 52
Ls. 12	-	+	-	18	Rd. 53
Ls. 13	-	+	-	19	Rd. 54
Ls. 14	+	+	-	20	Rd. 55
Ls. 15	-	+	-	21	Rd. 56
Ls. 16	-	+	-	22	Rd. 57

Ls. 17	+	+	-	-
Ls. 18	+	+	-	+
Ls. 19	+	+	-	+
Ls. 20	+	+	-	-
Ls. 21	+	+	-	+
Ls. 22	+	+	-	+
Ls. 23	+	-	+	+
Ls. 24	+	+	+	+
Ls. 25	+	+	-	+
Ls. 26	+	+	+	+
Ls. 27	+	+	-	-
Ls. 28	+	+	-	-
Ls. 29	+	+	+	-
Ls. 30	+	-	+	-
Ls. 31	+	-	+	+
Ls. 32	+	+	-	-
Ls. 33	+	+	+	-
Ls. 34	+	+	+	+
Ls. 35	+	-	-	+
Ls. 36	+	+	-	-
Ls. 37	+	+	+	-
Ls. 38	+	+	+	-
Ls. 39	+	-	-	-
Ls. 40	+	-	-	-
Ls. 41	+	-	-	-
Ls. 42	+	-	-	-
Ls. 43	+	-	-	+
Ls. 44	+	-	-	+
Ls. 45	+	+	+	+
Ls. 46	+	+	+	+
Ls. 47	+	+	+	+

Ls. 48	+	-	-	-	
Ls. 17	-	+	-	23	Rd. 58
Ls. 18	-	+	-	24	Rd. 59
Ls. 19	-	+	-	26	Rd. 61
Ls. 20	-	+	-	27	Rd. 62
Ls. 21	+	-	-	29+33	Rd. 64+69
Ls. 22	-	-	-	34	Rd. 70
Ls. 23	-	-	-	35	Rd. 71
Ls. 24	-	-	-	36	Rd. 72
Ls. 25	-	-	-	37	Rd. 73
Ls. 26	-	-	-	9+38	Rd. 44+74
Ls. 27	-	-	+	32	Rd. 68
Ls. 28	-	-	-	28	Rd. 63
Ls. 29	-	-	-	31+29	Rd. 66+75
Ls. 30	-	-	-	30	Rd. 65
Ls. 31	-	-	+	25	Rd. 60
Ls. 32	-	-	-		
Ls. 33	-	-	-		
Ls. 34	-	-	-		
Ls. 35	-	-	-		
Ls. 36	-	-	-		
Ls. 37	-	-	-		
Ls. 38	-	-	-		
Ls. 39	-	-	-		
Ls. 40	-	-			
Ls. 41	-	-	-		
Ls. 42	-	-	+		
Ls. 43	-	-	+		
Ls. 44	-	-	-		
Ls. 45	-	-	-		
Ls. 46	+	-	-		
Ls. 47	-	-	-	1	Rd. 36
Ls. 48	-	-	-		

Bijlage IV
'Broeders' in handschrift H

Handschrift H bevat een klein aantal verwijzingen waaruit blijkt dat het voor een publiek van 'broeders' gemaakt is. In de oorspronkelijke *Sankt Georgener Predigten* stonden hier ongetwijfeld verwijzingen naar een vrouwen-, meer specifiek een nonnenpubliek. Maar ook in de Middelhoogduitse overlevering bestaan verzamelingen die werden toegesneden op een mannelijk publiek. Het gaat om de volgende plaatsen uit handschrift H:

Register:

In het register wordt Ls. 40 als volgt aangekondigd: *Det sin de XII vrogte ende es een orberlic sermoen als de brudere onsen here suln ontfaen, ende es lanc* (Kern 1895, 180, 25-28).

Ls. 11

Dit sermoen bevat een langere passage over het schuldkapittel waarin een aantal malen over het vermanen van medebroeders gesproken wordt:

Nu merct dit: duet een bruder *een denc dat quaet es ende weder Got ende dar die sameninge* [= gemeenschap] *af bedruft mach werden, dis sal ic heme manen dat hit vor den* bruderen *in capitelen brenge ende sal dat dun in derre meiningen dat hi sig dar ane betere ende dat covent te vreden blive. So dun ic heme regt. Nu wert ligte der* bruder *ongeduldeg ende wert bedrueft. Dis en hebbic engene sonde, hebbict dor guet gedan. Maer dadict heme te lede ogte in wraken ogte van omminnen, dat war mi grote sonde. Wie gutlike hit oec ontfinge ogte wie vele guts draf quame, so wart mi dog sonde, want ict in quade dele ende in hate. Nu geschiet dat decke dat een* bruder *den anderen siet quaet dun ende denct. 'Nů ware dese* bruder *wert dastůne warnes dat his genade suchte ende hit beterde.' So denct hi dan her weder: 'Dis en dut nit, hi worder ligt af bedrueft.' Nu wil ic u dar tue enen raet geven die guet es ende wale mogt dun sonder sonde. Van allen dengen die gi siet ogte hoert die te wandelne sin so suldi mercken in ore conscientien weder van der wrugin meer args ogte guts comen moge. Dunt u in ore conscientien dat beter es gewrugt, so wrugt. Vendi oec dat beter es geswegen, so swigt. Ende also haudet ane enen igeliken dengen, so blift-*

dis sonder sonde. Nu geschiet decke dat een mensche een denc ombe dbetste duet ende compt ten ergsten. Es heme dat sonde? Jaet, est also dat hiet met eengen denge mogte hebben versien. Ende ogt van sinre onbescheidenheit ligte es gescheit, also dat hit met harden worden ogte niet wreden heft also tue bragt dat der bruder *vor gut en can genemen die gewrugt es, so magt heme wale ene sonde sin. Mar heft hi alle di denc versien die te versinne waren na sinre bescheidenheit so hi betste mag, ende dan met minliken ende met sechten worden sinen* bruder *maent sinre scout, al compt dan eneg arg draf, dans heme engeen sonde. Dit hebbic al dar ombe gesproken op dat gi wet wie der mensche sondeget ane sin evenkersten. Want dats ene der sonden die den mensche hindert op den regten wech din onse here leit den regten mensche iegent himelrike* (Kern 1895, 292, 11-293, 19).

Het oudste handschrift met *Sankt Georgener Predigten* G heeft het in de corresponderende passage steeds over *swestir*, wat hoogstwaarschijnlijk de oorspronkelijke lezing is: *Nv merkint diz: Tv□t ain swestir ain dinc, daz v□bil ist unde widir got ist, alde dauon diu samenunge betru□bit mac werdin, des sol ich sie laiden ze capile* [...] (G, f. 51ra-51va). Ook in A zijn deze vormen overigens omgewerkt naar *brůder: Nu merkent dis: tůt ain brůder ain ding daz úbel ist und wider Got ist oder da von dú samnung betru□bet wird* enz. (Rieder 1908, 196, 5-33).

Ls. 13

Deze preek is in zijn geheel aan het geestelijk leven gewijd en verwijst daarbij enkele malen naar een broederpubliek, bijvoorbeeld: *ende sal sig een igelic bruder dis vlitegen dat hi vretsam sie met sinre geselscap dar hi bi es* (Kern 1895, 315, 17-19; zie verder 316, 11 en 13, 321, 9, 16, 20, 24 en 27, en 322, 7). G heeft in de corresponderende passages consequent *swestir*(*on*) en het persoonlijk voornaamwoord *ir*, zelfs in de talrijke citaten van de kerkvaders, die in beginsel toch een algemene strekking hebben (vgl. f. 59va-59vb en 62ra-62va). Ten opzichte van G is H algemener geformuleerd, wat vooral wordt uitgedrukt door het begrip *evenkersten* (vgl. Kern 1895, 321, 6 en 26). A kiest in deze passages voor het neutrale *brůdern* of *eben cristen*, waarmee in beginsel de hele christenheid is inbegrepen (vgl. Rieder 1908, 212, 7, 216, 14-217, 10). Eenmaal gaat het in Ls. 13 over de in een klooster regelmatig voorkomende situatie waarin men *enen bruder tenen ambagte kist* (Kern 1895, 336, 9-10). G spreekt daar van een *swester* die tot *priolinvn* of *suppriolinvn* wordt verkozen (f. 67va).

Ls. 25

In dit sermoen worden twee manieren van geestelijk leven onderscheiden, het werkende en het biddende. Driemaal wordt er in de volgende trant gesproken over een klooster dat wordt bevolkt door broeders: *Nu hort wie der cloester gesirt es alse een dal vol schonre blumen. Dar bi sin betekent die brudere in din clostere* (Kern 1895, 417, 26-28; vgl. 418, 3 en 21). Het corresponderende Rd. 73 is in handschrift G niet overgeleverd, maar dat zal ongetwijfeld over zusters hebben gesproken. In handschrift Z is Rd. 73 wel geheel bewaard en daarin is, conform de verwachting, wel sprake van broeders; Z werd immers gemaakt voor de dominicanen van Bazel. A is dusdanig bekort dat daarover geen uitspraken gedaan kunnen worden (vgl. Rieder 1908, 315, 26-30).

Ls. 31

In deze tamelijk eigenzinnige bewerking van Rd. 60 wordt tweemaal naar een mannenklooster verwezen: *ende sal al ombe gaen in din cloester van bruder te brudere ende sal sonderlike dogede leren* (Kern 1895, 454, 9-10) en *dassin die dogede die hi gegadert heft in sinen cloestere van enen igeliken bruder* (Kern 1895, 455, 4-6). Conform het tot intussen bekende patroon spreekt G op de corresponderende plaatsen van *swestir* en A van *brůder* (Rieder 1908, 269, 12-13 (A) en 30-32 (G), resp. 270, 20-21 (G; A is hier bewerkt).

Woord van dank

Deze studie werd geschreven binnen het kader van het onderzoeksproject ‘Nederlandse literatuur en cultuur in de Middeleeuwen’ van prof. dr. Frits van Oostrom, dat van 1989 tot 2003 aan de Universiteit Leiden gevestigd was. Van januari 1998 tot en met april 2003 ben ik als post-doc aan dit project verbonden geweest. Mijn onderzoek naar de *Limburgse sermoenen* werd gefinancierd uit de SPINOZA-premie die de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO) in 1995 aan Frits van Oostrom toekende.

Een wetenschappelijk werk van deze omvang schrijf je niet alleen. Dit boek is het resultaat van een voortdurend debat dat ik met tal van collega's uit binnen- en buitenland op allerhande manieren heb gevoerd en nog steeds voer. Velen van hen zullen hun namen her en der in de noten terugvinden, maar een aantal personen verdient aparte vermelding. In de eerste plaats zijn dat mijn toenmalige Leidse collega's Erik Kwakkel en Geert Warnar. Als het NLCM-project voor mij ergens synergie heeft opgeleverd, dan toch wel in de jaren waarin wij, ieder voor zich, werkten aan studies over veertiende-eeuwse Middelnederlandse handschriften met geestelijke inhoud, de mysticus Jan van Ruusbroec en de *Limburgse sermoenen.* Erik Kwakkel verdient nog een extra vermelding voor het maken van een degelijke codicologische beschrijving van het handschrift dat centraal staat in dit boek (opgenomen als Bijlage I). Kurt Otto Seidel en zijn team (met name Simone Loleit) dank ik voor de open wijze waarop wij over de *Sankt Georgener Predigten* en de *Limburgse sermoenen* hebben kunnen spreken. Bijzondere vermelding verdienen ook Ingrid Biesheuvel, Thom Mertens, Nigel Palmer en Geert Warnar, die ieder vanuit hun eigen deskundigheid mijn manuscript van uitermate nuttige opmerkingen en aanvullingen hebben voorzien. Marieke van Oostrom ten slotte begeleidde op de van haar bekende adequate wijze namens Uitgeverij Prometheus de productie van dit boek.

Leiden, zomer 2004

Afkortingen

Met name in de noten zijn verschillende afkortingen gebruikt die vaak niet onmiddellijk voor zichzelf spreken. Hier volgt een overzicht:

BA	Bibliothèque de l'Arsenal
BM	Bibliothèque Mazarine
BN	Bibliothèque Nationale
BNM	Bibliotheca Neerlandica Manuscripta
dl(n).	deel/delen
f(f).	folium/folia
hs(s).	handschrift(en)
KB	Koninklijke Bibliotheek
k(k).	kolom(men)
Lat.	Latijn
LS	*Limburgse sermoenen*
Mhd.	Middelhoogduits
Mnd.	Middelnederduits
Mnl.	Middelnederlands
Ned.	Nederlands
Ofr.	Oudfrans
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek
p(p).	pagina('s)
r(r).	regel(s)
Rip.	Ripuarisch
SGP	*Sankt Georgener Predigten*
SPK	Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz
UB	Universiteitsbibliotheek, Universitätsbibliothek, Bibliothèque de l'Université
vert.	vertaling

Sigla

Doorgaans wordt er met vaste siglen naar corpus handschriften uit de *Sankt Georgener Predigten*- en de *Limburgse sermoenen*-traditie verwezen. In dit boek komen de volgende handschriften ter sprake:

A	Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek, Cod. 464
Am	Amsterdam, Universiteitsbibliotheek, I E 28
B1	Krakau, Biblioteka Jagiellońska (*olim* Berlijn, Preußische Staatsbibliothek), ms. germ. qu. 1087
B2	Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu. 1079
Bi	Bielefeld, Ratsgymnasium, cod. O 7
Br1	Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 1959
Br2	Brussel, Koninklijke Bibliotheek, II 2454
Di	Dillingen, Kreis- und Studienbibliothek, 131
F	Fulda, Hessische Landesbibliothek, Cod. Theol. Aa. 8° 79
G	Karlsruhe, Sankt Georgen Cod. germ. XXXVI
H	Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 70 E 5
La	Cuyk, Kruisherenklooster St.-Agatha, C 20 (handschrift Langenberg)
N	Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, Cod. 864
Ph	Londen, Library of University College, Ms. Germ. 11 (*olim* Phillips Ms. 643)
Sa	Sarnen, Bibliothek des Benediktiner-Kollegiums, cod. 169
St	Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, cod. theol. phil. 8°
U	Uppsala, Universitetsbibliotek, Cod. c 800

w	Wenen, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2702
w2	Wenen, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 15.258
z	Zürich, Zentralbibliothek, Ms. C 76

Bibliografie

Latijnse bijbelcitaten zijn weergegeven volgens de *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*. 4. verb. Aufl., Stuttgart 1994 (wanneer naar middeleeuwse bronnen is geciteerd, is dat expliciet aangegeven). Bijbelcitaten in het Nederlands zijn in beginsel aangehaald naar *De Bijbel uit de grondtekst vertaald. Willibrord-vertaling*. Boxtel, 1984; er wordt naar de bijbelboeken verwezen met de daar gebruikte afkortingen. Waar de versnummers van de Latijnse bijbelcitaten niet met de Nederlandse vertaling overeenstemmen, is de Vulgaat gevolgd. De Nederlandstalige Hoogliedverzen zijn ontleend aan Eloe Kingma, *De mooiste onder de vrouwen, Een onderzoek naar religieuze idealen in twaalfde-eeuwse commentaren op het Hooglied* (Hilversum, 1993), 13-31, omdat haar vertaling meer recht doet aan de middeleeuwse interpretatie van dit bijbelboek.

Verkort aangehaalde literatuur en in de bibliografie gebruikte afkortingen

AASS	Joannes Bollandus [e.a], *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel al catholicis scriptoribus celebrantur.* Bruxellis apud Socios Bollandianas.
BHL	Socii Bollandiani, *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis.* Dl. 1, *A-I,* Brussel 1898-1899. Dl. 2, K-Z. Brussel, 1900-1901. Dl. 3, *Supplementum.* Brussel, 1911. Dl. 4, Henricus Fros, *Novum supplementum.* Brussel, 1986.
Corpus Gysseling	Maurits Gysseling, *Corpus van Middelnederlandse teksten (tot en met het jaar 1300). Bouwstoffen voor een woordarchief van de Nederlandse taal.* Reeks I, *Ambtelijke bescheiden.* 9 dln. Reeks II, *Literaire handschriften.* 6 dln. Leiden, 1977-1987.
CSSN	C.C. de Bruin (red.), *Codices Manuscripti Sacrae Scripturae Neerlandicael Verzameling van Middelnederlandse bijbelteksten.*
DTM	Deutsche Texte des Mittelalters
GAG	Göppinger Arbeiten zur Germanistik
LexMA	R. Auty [e.a.], *Lexikon des Mittelalters.* 10 dln. 1980-1999.

Literatur und Sprache	Hartmut Beckers & Helmut Tervooren (red.), *Literatur und Sprache im rheinisch-maasländischen Raum zwischen 1150 und 1450.* 'Sonderheft' bij *Zeitschrift für deutsche Philologie* 108 (1989).
MB	L.-E. Halkin, R. Aubert, L. Milis [e.a.], *Monasticon belge.* 7 dln. Luik, 1890-...
MN	Miscellanea Neerlandica
MNW	E. Verwijs & J. Verdam, *Middelnederlandsch woordenboek.* 11 dln. Den Haag, 1885-1952. [fotomech. herdr. 1971]
MSB	Middeleeuwse studies en bronnen
MTU	Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters
NLCM	Nederlandse literatuur en cultuur in de Middeleeuwen

OGE	Ons geestelijk erf
PL	J.P. Migne (red.), *Patrologiae cursus completus. Series latina.* 221 dln. Parijs, 1844-1890.
The sermon	Beverly Mayne Kienzle (red.), *The sermon.* Turnhout, 2000, Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, Fasc. 81-83.
TNTL	Tijdschrift voor Nederlandse taal- en letterkunde
VL^2	Kurt Ruh [e.a.] (red.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon.* 2e dr. 10 dln. Berlijn [enz.], 1978-1999. [van dl. 11, *Ergänzungsband*, verschenen tot nu toe vier 'Lieferungen']
VMNW	W.J.J. Pijnenburg [e.a.], *Vroegmiddelnederlands woordenboek. Woordenboek van het Nederlands van de dertiende eeuw in hoofdzaak op basis van het Corpus Gysseling.* 4 dln. Leiden, 2001.
VMKVA	Verslagen en mededeelingen van de Koninklijke Vlaams(ch)e Academie voor Taal- en Letterkunde

Geciteerde publicaties

Achten, Gerard, *Die theologischen lateinischen Handschriften in quarto der Staatsbibliothek Berlin.* Dl. 1, Wiesbaden, 1979.

Aelst, José van, 'Gedenk de Minne en de Minne zal u gedenken', in: *Queeste* 8 (2001), 80-87.

Alaerts, J. (ed.), *Jan van Ruusbroec, Opera omnia.* Dl. 4, *Dat rijcke der ghelieven.* Turnhout, 2002, Corpus christianorum. Continuatio mediaeualis CIV.

Ampe, A., 'Een oud "Florilegium eucharisticum" in een veertiende-eeuws handschrift', in: *OGE* 31 (1957), 301-324.

Ampe, A., 'Een oud "Florilegium eucharisticum" in een veertiende-eeuws handschrift. 1 Sermo domni Wiardi de XII fructibus Sacramenti. B Het Limburgse Sermoen 40', in: *OGE* 32 (1958), 56-90.

Ampe, A., 'Een oud "Florilegium eucharisticum" in een veertiende-eeuws handschrift (vervolg)', in: *OGE* 38 (1964), 23-55.

Asen, Johannes, ‘Die Beginen in Köln’, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 111 (1927), 81-180, 112 (1928), 71-148 en 113 (1928), 13-96.
Avray, David D', *The preaching of the friars. Sermons diffused from Paris before 1300.* Oxford, 1985.
Axters, Stephanus, *Scholastiek lexicon Latijn-Nederlandsch.* Antwerpen, 1937.
Axters, Stephanus (ed.), ‘De anonieme begijn van Tongeren en haar mystieke dialoog’, in: *OGE* 15 (1941) 88-97.
Axters O.P., St., ‘Hendrik van Leuven, O.P., als geestelijk auteur’, in: *OGE* 21 (1947), 225-256.
Axters, Stephanus, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden.* Dl. 1, *De vroomheid tot rond het jaar 1300.* Antwerpen, 1950. Dl. 2, *De eeuw van Ruusbroec.* Antwerpen, 1953. Dl. 3, *De Moderne Devotie 1380-1550.* Antwerpen, 1956. Dl. 4, *Na Trente.* Antwerpen, 1960.

Bach, Adolf (ed.), *Das rheinische Marienlob.* Leipzig, 1934, Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart.
Baere, Guido de, *Jan van Ruusbroec, ‘Vanden seven sloten’. Overlevering, kritische uitgave, inhoud.* 3 dln. Leuven, 1976.
Banta, Frank G., ‘Berthold von Regensburg’, in: *VL*^{2} 1 (1978), 817-823.

Bartal, Ruth, 'Where has your beloved gone? The staging of the "Quaerere Deum" on the murals of the Cistercian convent at Chelmno', in: *Word & Image* 16 (2000), 270-289.
Bartelmez, Erminnie Hollis (ed.), *The 'Exposition in Cantica Canticorum' of Williram Abbot of Ebersberg 1048-1085. A critical edition.* Philadelphia, 1967.
Bauer, Gerhard, *Claustrum animae. Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster.* Bd. 1, *Entstehungsgeschichte.* München, 1973.
Bauer, Gerhard, 'Herzklosterallegorien', in: *VL*^{2} 3 (1981), 1153-1167.
Bayot, Alphonse (ed.), *Le poènne moral.* Brussel, 1929, Publications de l'Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises de Belgique, Textes Anciens I.
Bechmann, E., 'Drei Dits de l'âme aus der Handschrift Ms. Gall. Oct. 28 der Königlichen Bibliothek zu Berlin', in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 13 (1889), 35-84.
Beckers, Hartmut, 'Die mittelfränkischen Rheinlande als literarische Landschaft von 1150 bis 1450', in: *Literatur und Sprache* (1989), 19-49.
Beckers, Hartmut, 'Die volkssprachige Literatur des Mittelalters am Niederrhein', in: *Queeste 2* (1995), 146-162.
Beckers, Hartmut, & Helmut Tervooren (red.), *Literatur und Sprache im rheinischmaasländischen Raum zwischen 1150 und 1450.* 'Sonderheft' bij *Zeitschrift für deutsche Philologie* 108 (1989).
Bentzinger, Rudolf [e.a.], *'Dit is dye bezeichnunge der heiligen messe.* Bertholds von Regenburg Traktat aus der Mainzer Handschrift Hs I 221'. in: Jens Haustein, Eckhard Meineke en Norbert Richard Wolf (red.), *Septuaginta quinque. Festschrift für Heinz Mettke.* Heidelberg, 2000, 1-24.
Berendrecht, Petra, *Proeven van bekwaamheid. Jacob van Maerlant en de omgang met zijn Latijnse bronnen.* Amsterdam, 1996, NLCM XIV.
Bergmann, Rolf, *Studien zur Entstehung und Geschichte der deutschen Passionsspiele des 13. und 14. Jahrhunderts.* München, 1972, Münstersche Mittelalter-Schriften 14.
Bergmann, Rolf, 1985a, 'Aufführungstext und Lesetext. Zur Funktion der Überlieferung des mittelalterlichen geistlichen deutschen Dramas', in: Herman Braet, Johan Nowé & Gilbert Tournoy (red.), *The theatre in the Middle Ages.* Leuven, 1985, Mediaevalia Lovaniensia Series I/Studia XIII, 314-351.
Bergmann, Rolf, 1985b, 'Maastrichter (ripuarisches) Passionsspiel', in: *VL*^{2} 5 (1985), 1107-1108.
Bergmann, Rolf, *Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiele und Marienklagen des Mittelalters.* München, 1986, Veröffentlichungen der Kommission für deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
Bernard of Clairvaux on the Song of Songs 1971-1980, 4 dln., Kalamazoo, Mich., 1971-1980, Cistercian Fathers Series 4, 7, 31 en 40. [dl. 2, 3e dr., 1983, en dl. 3 en 4, repr. 1996]
Bestul, Thomas H., *Texts of the Passion. Latin devotional literature and medieval society.* Philadelphia, 1996.

Beuken, W.H. (ed.), *Vanden levene ons heren.* 2 dln. Zwolle, 1968, Zwolse drukken en herdrukken 60 A en B.
Beyer, Jürgen & Franz Koppe (red.), *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters.* Vol. VI, *La littérature didactique, allégorique et satirique.* Dl. 2, Heidelberg, 1970.
Biemans, J.A.A.M., *Middelnederlandse bijbelhandschriften.* Leiden, 1984, CSSN, Catalogus.

Boeren, P.C., 1953a, ‘De twaalf vruchten van de eucharistie en het veertigste der Limburgse sermoenen’, in: *TNTL* 71 (1953), 242-281.
Boeren, P.C., 1953b, ‘Over de eucharistie als sacrament der doden in Middelnederlandse communie-oefeningen’, in: *Studia catholica* 28 (1953), 288-295.
Boeren, P.C., ‘De twaalf vruchten van de eucharistie en het veertigste der Limburgse sermoenen’, in: *TNTL* 72 (1954), 18-26.
Boeren, P.C., *La vie et les oeuvres de Guiard de Laon, 1170 env.-1248.* Den Haag, 1956.
Boeren, P.C., *Hadewych en heer Hendrik van Breda.* Leiden, 1962, Bijdragen tot de Nederlandse Taal- en Letterkunde 2.
Boeren, P.C., *De heren van Breda en Schoten ca. 1100-1281.* Leiden, 1965.
Bolton, Brenda, ‘Thirteenth-century religious women. Further reflections on the Low Countries “special case”’, in: Juliette Dor, Lesley Johnson & Jocelyn Wogan-Browne (red.), *New trends in feminine spirituality. The holy women of Liège and their impact.* [z.pl.], 1999, Medieval Women: Texts and Contexts 2, 129-157.
Borchgrave, Christian De, *Eerst Vlaanderen voor Christus. De pionierstijd van het Ruusbroecgenootschap.* Averbode, [2001].
Borman, C. De (ed.), *Chronique de l'abbaye de Saint-Trond.* 2 dln. Luik, 1877, Société des Bibliophiles Liègois, Publications 10 en 15.
Bormans, S., & E. Schoolmeesters (ed.), *Cartulaire de l'église Saint-Lambert de Liège.* Dl. premier. Brussel, 1893.
Bosch, J., ‘De plaats van Maria in Hadewych's 29e lied’, in: *Taal- en letterkundig gastenboek voor Prof. Dr. G.A. van Es. Opstellen, de 70-jarige aangeboden ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Groningen.* Groningen, 1975, 171-175.
Bougerol, Jacques Guy, ‘Le manuscrit Paris Mazarine 987 et le sermon “Confiteantur” faussement attribué à Saint-Bonaventure’, in: *Archivum franciscanum historium* 86 (1993) 3-17.
Bouman, A.C., ‘Het 41ste der Limburgsche sermoenen en de 10de brief van Hadewijch’, *TNTL* 49 (1930), 26-33.
Brandsma, Titus, ‘Wanneer schreef Hadewijch hare Visoenen?’, in: *Studia catholica* 2 (1925-1926), 238-256.
Bremmer, Rolf H., *Het culturele schrijflandschap in Friesland in de ‘lange’ dertiende eeuw.* Leiden, 2002.
Brinkman, Herman, & Janny Schenkel (ed.), *Het handschrift- Van Hulthem. Hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek van België, 15.589-623.* 2 dln. Hilversum, 1999, Middeleeuwse Verzamelhandschriften uit de Nederlanden VII, 1-2.
Briscoe, Marianne G., *Artes praedicandi.* Turnhout, 1992, Typologie des sources du Moyen Age occidental 61.
Brugmans, H. [e.a.], *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae regiae.* Vol. 1, *Libri theologici.* Den Haag, 1922.
Bruin, Cebus Cornelis de, *Middelnederlandse vertalingen van het Nieuwe Testament.* 2 dln. Groningen [enz.], 1935.
Bruin, C.C. de (ed.), *Middelnederlands geestelijk proza.* Zutphen, 1940 (ingeleid door C.G.N. de Vooys).

Bruin, C.C. de, *Middeleeuws 'verlicht' christendom. Kerkhistorische achtergronden van een anoniem vraaggesprek met meester Eggaert.* Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Leiden op vrijdag de 12e oktober 1956. Leiden, 1956.
Bruin, C.C. de (ed.), 1970a, *Het Luiks diatessaron.* Leiden, 1970, CSSN, Kleine reeks, afdeling I, Evangeliënharmonieën, deel I.

Bruin, C.C. de (ed.), 1970b, *Het Haarense diatessaron.* Leiden, 1970, CSSN, Kleine reeks, afdeling I, Evangeliënharmonieën, deel II.
Bruin, C.C. de (ed.), 1970c, *Het diatessaron van Cambridge.* Leiden, 1970, CSSN, Kleine reeks, afdeling I, Evangeliënharmonieën, deel III.
Bulloch, James, *Adam of Dryburgh.* London, 1958.
Bushey, Betty C., *Die deutschen und niederländischen Handschriften der Stadtbibliothek Trier bis 1600.* Wiesbaden, 1996, Beschreibende Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier, N.s. Bd. I.
Bynum, Caroline Walker, *Docere verbo et exemplo. An aspect of twelfth-century spirituality.* Missoula, Mont., 1979, Harvard Theological Studies 31.

Canivez, Joseph-Marie, *l'Ordre de Cîteaux en Belgique des origines (1132) au XX^me^ siècle.* Forges-lez-Chimay, 1926.
Carruthers, Mary, *The book of memory. A study of memory in medieval culture.* Cambridge, 1990, Cambridge Studies in Medieval Literature 10.
Carruthers, Mary, *The craft of thought. Meditation, rhetoric and the making of images, 400-1200.* Cambridge, 1998, Cambridge Studies in Medieval Literature 34.
Caspers, Charles M.A., *De eucharistische vroomheid en het feest van Sacramentsdag in de Nederlanden tijdens de late middeleeuwen.* Leuven, 1992, MN 5.
Cawley, Martinus, *Ida of Leau* [Gorsleeuw]. Lafayette, Oregon [z.jr].
Choisselet, Danièle, & Placide Vernet (ed.), *Les 'Ecclesiastica Officia' cisterciens du XIIème siècle. Texte selon les manuscrits édités de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114, version Française, annexe liturgique, notes, index et tables.* Reiningue, 1989, La documentation cistercienne 22.
Christ, Karl (ed.), 'Le livre du paumier. Ein Beitrag zur Kenntnis der altfranzösischen Mystik', in: *Mittelalterliche Handschriften. Paläographische, kunsthistorische, literarische und bibliotheksgeschichtliche Untersuchungen. Festgabe zum 60. Geburtstage von Hermann Degering.* Leipzig, 1926, 57-81.
Christ, Karl (ed.), 'La règle des fins amans. Eine Beginenregel aus dem Ende des *xiii.* Jahrhunderts', in: B. Schädel & W. Mulertt (red.), *Philologische Studien aus dem romanisch-germanischen Kulturkreise. Karl Voretzsch zum 60. Geburtstag und zum Gedenken an seine erste akademische Berufung vor 35 Jahren.* Halle a.d. Saale, 1927, 173-213.
Clark, Anne L., *Elisabeth of Schönau. A twelfth-century visionary.* Philadelphia, 1992, University of Philadelphia Press; Middle Ages Series.
Cosijn, P.J., 1874a, 'Pluksel', in: *De taal- en letterbode* 5 (1874), 64-68.
Cosijn, P.J., 1874b, 'De grammatische vormen der Limburgsche sermoenen', in: *De taal- en letterbode* 5 (1874), 169-185.
Cosijn, P.J., 'Glossarium op de Limburgsche sermoenen', in: *De taal- en letterbode* 6 (1875), 225-238.
Costard, Monika, 'Predigthandschriften der Schwestern vom gemeinsamen Leben. Spätmittelalterliche Predigtüberlieferung in der Bibliothek des Klosters Nazareth in Geldern', in: Volker Mertens & Hans-Jochen Schiewer (red.), *Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich*

Germanistik der Freien Universität Berlin vom 3.-6. Oktober 1989. Tübingen, 1992, 194-222.
Coun, Theo, ‘De Middelnederlandse vertalingen van Ekbert von Schönau's “Sermo de vita et passione Jesu Christi”’, in: *OGE* 59 (1985), 515-532.
Coun, Th., ‘De Limburgse literatuur en de Slag van Woeringen’, in: J. Goossens (red.), *Woeringen en de oriëntatie van het Maasland.* Hasselt, 1988, 65-88.
Coun, Theo, 1995a, ‘De fragmenten van de Limburgse “Aiol” en de balije Biesen’, in:

Miscellanea Baliviae de Juncis. Opstellen over de balije Biesen, opgedragen aan de Heer H. Vandermeulen, gouverneur van de provincie Limburg en voorzitter van het Historisch Studiecentrum Alden Biesen. Bilzen, 1995, Bijdragen tot de geschiedenis van de Duitse Orde in de balije Biesen 2, 123-142.
Coun, Theo, 1995b, 'Aldus soudic dat dietschen. Vranke Callaert als vertaler van Latijns geestelijk proza', in: *OGE* 69 (1995), 26-46.
Coun, Theo, 'Het Luikse/Sint-Truidense Diatessaron en zijn liturgische context', in: *Limburg-Het Oude Land van Loon* 83 (2004), 3-60.
Crompvoets, H., 'De beide Limburgen als dialectologisch slagveld', in: J. Goossens (red.), *Woeringen en de oriëntatie van het Maasland.* Hasselt, 1988, 89-109.
Cross, J.C., 'Vernacular sermons in Old English', in: *The Sermon.* Turnhout, 2000, 561-596.

Dauven-van Knippenberg, Carla, 'Ein Anfang ohne Ende: Einführendes zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Predigt und geistlichem Schauspiel des Mittelalters', in: Ulrich Mehler & Anton H. Touber (red.), *Mittelalterliches Schauspiel. Festschrift für Hansjürgen Linke zum 65. Geburtstag.* Amsterdam [enz.], 1994, Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 38-39, 143-160.
Dauven-van Knippenberg, Carla, 'Ein Schauspiel für das innere Auge? Notiz zur Benutzerfunktion des "Wienhäuser Osterspielfragments"', in: Christa Tuczay, Ulrike Hirhager & Karin Lichtblau (red.), *Ir sult sprechen willekomen. Grenzenlose Mediävistik. Festschrift für Helmut Birkhan zum 60. Geburtstag.* Bern [enz.], 1998, 778-787.
Dauven-van Knippenberg, Carla, 'Duitstalig geestelijk toneel in de Middeleeuwen', in: Hans van Dijk, Bart Ramakers e.a., *Spel en spektakel. Middeleeuws toneel in de Lage Landen.* Amsterdam, 2001, NLCM XXIII, 57-75 en 315-323.
Dauven-van Knippenberg, Carla, 'Texte auf der Grenze: zum "Maastrichter (ripuarischen) Passionsspiel"', in: Angelika Lehmann-Benz, Ulrike Zellmann & Urban Küsters (red.), *Schnittpunkte. Deutsch-Niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter.* Münster [enz.], 2003, Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 5, 95-107.
Déchanet, J.-M., & M. Dumontier (ed. en vert.), *Guillaume de Saint-Thierry, Exposé sur le Cantique des cantiques.* Parijs, 1962, Sources chrétiennes. Séries des Textes Monastiques d'Occident VIII.
Degering, Hermann, *Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preussischer Staatsbibliothek.* Dl. III, *Die Handschriften in Oktavformat und Register zu Band I-III.* Leipzig, 1932.
Delen, A.J.J. & M. Meertens (facs.), *Canticum canticorum.* 3 dln. Antwerpen, 1949.
Delville, Jean-Pierre (red.), *Fête-Dieu (1246-1996).* Vol. 2, *Vie de Sainte-Julienne de Cornillon.* Louvain-la-Neuve, 1999.
Demarteau, J., *Le premier auteur wallon: La bienheureuse Eve de Saint-Martin.* Luik, 1896.

Derolez, Albert, *Corpus Catalogorum Belgii. The medieval booklists of the Southern Low Countries.* Dl. IV, *Provinces of Brabant and Hainault.* Brussel, 2001.
Deschamps, J., *Tentoonstelling van Middelnederlandse handschriften uit beide Limburgen.* Catalogus. [z.pl.], 1954.
Deschamps, J., 'Handschriften uit het Sint-Agnesklooster te Maaseik', in: *Album Dr. M. Bussels.* Hasselt, 1967, 167-194.
Deschamps, J., *Middelnederlandse handschriften uit Europese en Amerikaanse bibliotheken.* Tentoonstellingscatalogus. 2e herz. dr. Leiden, 1972.

Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsant, Brauweiler. Aachen. Krönungssaal des Rathauses 3. Juli-28. September. Keulen, 1980, Schriften des Rheinischen Museumsamtes 10.
Dinzelbacher, Peter, *Christliche Mystik in Abendland, Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters.* Paderborn [enz.], 1994.
Dinzelbacher, Peter, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers.* Darmstadt, 1998, Gestalten des Mittelalters und der Renaissance.
Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S.R.E. Episcopi Cardinalis Opera Onnia. Dl. VIII, *Opuscula Varia ad Theologiam Mysticam et Res Ordinis Fratrum Minorum Spectantia.* Ad Claras Aquas (Quarracchi), 1898.
Dolfel, Wilhelm, 'Die Rede von den XV Graden', in: *Germania* 6 (1861), 144-160.
Dondaine, H.-F., 'l'Objet et le "medium" de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle', in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 19 (1952), 60-130.
Doppler, P., 'Jaargetijdenboek van het Klooster der Begaarden te Maastricht', in: *Publications de la Société Historique et Archéologique dans le Limbourg* 63 (1927), 1-8.
Dor, Juliette, Lesley Johnson & Jocelyn Wogan-Browne (red.), *New trends in feminine spirituality. The holy women of Liège and their impact.* [z.pl.], 1999, Medieval Women: Texts and Contexts 2.
Dörr, Kaspar, *Die Kreuzensteiner Dramenbruchstücke. Untersuchungen über Sprache, Heimat und Text.* Breslau, 1919, Germanistische Abhandlungen 50.
Dreessen, Wulf-Otto, 'Bruder Hans', in: *VL*^{2} 3 (1981), 435-440.
Dros, Imme, & Frank Willaert (ed. en vert.), *Hadewijch, Visioenen.* Amsterdam, 1996, Nederlandse klassieken.

Ehrismann, Gustav (ed.), *Der Renner von Hugo von Trimberg.* Dl. 1, Tübingen, 1908, 247ste Publication der Literarischen Vereins Stuttgart.
Elm, Kaspar, 'Die Spiritualität der geistlichen Ritterordens des Mittelalters. Forschungsstand und Forschungsprobleme', in: Zenon Hubert Nowak (red.), *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter.* Torún, 1993, Universitas Nicolai Copernici. Ordines militares. Colloquia Torunensia Historica VII, 7-44.
Elm, Kaspar & Peter Joerissen (red.), *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband.* Keulen, 1982, Schriften des Rheinischen Museumsamtes 18.
Epiney-Burgard, G., & E. Zum Brunn, *Femmes troubadours de Dieu.* [z.pl.], 1988, Témoins de notre histoire.

Faesen, Rob, 1999a (ed. en vert.), *Beatrijs van Nazareth. Seven manieren van minne. Middelnederlandse tekst met een inleiding en hertaling.* Kapellen, 1999.
Faesen, Rob, 1999b, 'Mystiek en hagiografie. Hoe benadert de anonieme auteur van de "Vita Beatricis" het verschijnsel mystiek?', in: *OGE* 73 (1999), 97-110.
Faesen, Rob, *Begeerte in het merk van Hade0wijch.* [z.pl], 2000, Antwerpse Studies over Nederlandse Literatuurgeschiedenis 4.

Falmagne, Thomas, *Un text en contexte. Les 'Flores Paradisi' et le milieu culturel de Villers-en-Brabant dans la première mortié du 13e siècle.* Turnhout, 2001, Instrvmenta Patristica et Mediaevalia 39.
Fayen, Arnold (ed.), 'I"'Antigraphum Petri" et les lettres concernant Lambert la Bègue conservées dans le manuscrit de Glasgow', in: *Compte rendu des séances de la Commission Royale d'Histoire ou recueil de ses bulletins* 68, 5me série, dl. *IX* (Brussel, 1899), 255-356.

Ferzoco, George, & Carolyn Muessig, 'Bibliography', in: *The sermon.* Turnhout, 2000, 19-142.
Flament, Aug. Jean, *Catalogus der Stadsbibliotheek van Maastricht bewerkt vooral als 'Bibliotheca Limburgensis'.* Dl. 1. Maastricht, 1888-1889.
Flament, A.J.A. (ed.), 'Beschrijving der stad Maastricht door Adam van Broeckhuysen, luitenant-kolonel enz. te Maastricht', in: *Publications de la Société Historique et Archéologique dans le Limbourg* 42 (1906), 3-80.
Fleischer, Wolfgang, 'Ascendam in palmam. Ein Beitrag zur Überlieferung der Palmbaumallegorie im Mittelalter', in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* N.F. 10 (1969), 1-52.
Fleischer, Wolfgang, *Untersuchungen zur Palmbaumallegorie im Mittelalter.* München, 1976, Münchner Germanistische Beiträge 20.
Fleischer, Wolfgang, 'Palmbaumtraktate', in: *VL*^{2} 7 (1989), 277-287.
Forster, Leonard, 'Dutch', in: Arthur T. Hatto (red.), *Eos. An inquiry into the theme of lover's meetings and partings at dawn in poetry.* Londen [enz.], 1965, 473-504.
Franquinet, G.D., 'Oud Limburgsche sermoenen', in: *De Maasgouw* 2-53 (1880), 205-207.
Fredericq, Paul, *Corpus documentorum Inquisitionis Haereticae pravitatis Neerlandicae.* Dl. 2, Gent [enz.], 1896.
Freytag, Hartmut, *Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts.* Bern [enz.], 1982, Bibliotheca Germanica 24.
Frühwald, Wolfgang, *Der St. Georgener Prediger. Studien zur Wandlung des geistlichen Gehaltes.* Berlijn, 1963, Quellen and Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, N.F. 9 (133).
Frühwald, Wolfgang, 'St. Georgener Prediger', in: *VL*^{2} 2 (1980), 1207-1213.

Galloway, Penny, 'Neither miraculous nor astonishing. The devotional practice of beguine communities in French Flanders', in: Juliette Dor, Lesley Johnson & Jocelyn Wogan-Browne (red.), *New trends in feminine spirituality. The holy women of Liège and their impact.* [z.pl.], 1999, Medieval Women: Texts and Contexts 2, 107-127.
Ganck, Roger De, *Beatrice of Nazareth and the thirteenth-century 'mulieres religiosae' of the Low Countries*, Dl. 1, *The life of Beatrice of Nazareth 1200-1268*, Kalamazoo, 1991, Cistercian Studies Series 50, Dl. 2, *Beatrice of Nazareth in her context.* Kalamazoo, 1991, Cistercian Studies Series 121, Dl. 3, *Towards unification with God. Beatrice of Nazareth in her context.* Kalamazoo, 1991, Cistercian Studies Series 122.
Ganck, Roger De, 1999a, 'De stichting van Cisterciënzer monialenabdijen in de Zuidelijke Nederlanden', in: Guido Hendrix (red.), *Roger De Ganck O.C.S.O (° 1908-). Historicus van Cîteaux in de Zuidelijke Nederlanden, gebundeld.* Leuven, 1999, Bibliotheca Auctorum Traductorum et Scriptorum Ordinis Cisterciensis VII, 1-14. [eerder verschenen in: *De monialen van Cîteaux.* Westmalle, 1961, 21-31]

Ganck, Roger De, 1999b, ‘The cistercian nuns of Belgium in the thirteenth century seen against the background of the second wave of cistercian spirituality’, in: Guido Hendrix (red.), *Roger De Ganck O.C.S.O (° 1908-). Historicus van Cîteaux in de Zuidelijke Nederlanden, gebundeld.* Leuven, 1999, Bibliotheca Auctorum Traductorum et Scriptorum Ordinis Cisterciensis VII, 15-31. [eerder verschenen in: *Cistercian Studies* 5 (1970), 169-187]
Ganck, Roger De, 1999c, ‘The integration of nuns in the cistercian order, particularly in Belgium’, in: Guido Hendrix (red.), *Roger De Ganck O.C.S.O (° 1908-). His-*

toricus van Cîteaux in de Zuidelijke Nederlanden, gebundeld. Leuven, 1999, Bibliotheca Auctorum Traductorum et Scriptorum Ordinis Cisterciensis VII, 33-46. [eerder verschenen in: *Cîteaux* 35 (1984), 235-247]
Gerhardt, Christoph (ed.), *Das Leben Jesu.* Leiden, 1970, CSSN, Kleine reeks, afdeling I, Evangeliënharmonieën, deel IV.
Gerhardt, Christoph, & Nigel F. Palmer (ed.), *Das Münchner Gedicht von den 15 Zeichen vor dem Jüngsten Gericht. Nach der Handschrift der Bayerischen Staatsbibliothek Cgm 717. Edition und Kommentar.* Berlijn, 2002, Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 41.
Gerritsen, Willem Pieter, 'Das "Bestiaire d'Amour" des Richard de Fournival und das sogenannte "Niederrheinische Moralbuch"(Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek IV 369', in: Angelika Lehmann-Benz, Ulrike Zellmann & Urban Küsters (red.), *Schnittpunkte. Deutsch-Niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter.* Münster [enz.], 2003, Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 5, 215-222.
Geusau, baron von, 'Korte geschiedenis der kloosters te Maastricht', in: *Publications de la Société Historique et Archéologique dans le Limbourg* 31 (1894), 3-139.
Gheyn, J. Van den, *Catalogue des nnanuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique.* Dl. 5, *Histoire - Hagiographie.* Brussel, 1905.
Glier, Ingeborg, *Artes amandi. Untersuchung zur Geschichte, Überlieferung und Typologie der deutschen Minnereden.* München, 1971, MTU 34.
Glier, Ingeborg, 'Allegorische, didaktische und satirische Literatur', in: Willi Erzgräber (red.), *Europäisches Spätmittelalter.* Wiesbaden, 1979, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 8, 427-454.
Glier, Ingeborg, 'Allegorien', in: Volker Mertens & Ulrich Müller (red.), *Epische Stoffe des Mittelalters.* Stuttgart, 1984, Kröner Taschenausgabe 483, 205-228.
Gnädinger, Louise, *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre.* München, 1993.
Gnädinger, Louise, & Johannes G. Mayer, 'Tauler, Johannes OP', in: *VL*^{2} 9 (1995), 631-657.
Gnirrep, W.K., *Kneep en binding. Een terminologie voor de beschrijving van de constructies van oude boekbanden.* 3^{e} ongew. dr., met lijst van verbeteringen en toevoegingen uit de 2^{e} dr. [Den Haag]. 1997.
Gooday, Frances, 'Eine bisher unbekannte Hadewijch-Übersetzung', in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 102 (1973), 236-238.
Goossens, J., 'Oudnederlandse en Vroegmiddelnederlandse letterkunde', in: *TNTL* 98 (1982), 241-272.
Goossens, J., 'Op zoek naar lijnen in de ontluikende Middelnederlandse letterkunde', in: Frits van Oostrom e.a., *Grote lijnen. Syntheses over Middelnederlandse letterkunde.* Amsterdam, 1995, NLCM XI, 27-46 en 176-179.
Goossens, Jan, 'Zur Sprachkultur der 'mulieres religiosae', in: *Jahrbuch Zentrum für Niederlande-Studien* 5/6 (1994-1995), 1-31.
Goossens, Jean, *De kwestie Lambertus 'li Beges' († 1177).* Brussel, 1984, Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren jrg. 46, nr. 110.

Gorceix, Bernard, *Amis de Dieu en Allemagne au siècle de Maître Eckhart.* Parijs, 1984.
Goudriaan, Koen, 'De derde orde van Sint Franciscus in het bisdom Utrecht. Een voorstudie', in: *Jaarboek voor middeleeuwse geschiedenis* 1 (1998), 205-260.
Grauwe, Luc De, 'Zu Wortschatz, Wortbildung und Phraseologie in Bruder Hansens Marienlieder', in: *Literatur und Sprache* (1989), 193-215.
Grauwe, Luc De, '"*Oem, walschedi? Spreect jeghen mi in Dietsche*" (Reynaert 1, 1458-

60). Zu den Eigenbezeichnungen der Volkssprachen in den Niederlanden im hohen Mittelalter', in: Michèle Goyens & Werner Verbeke (red.), *The dawn of the written vernacular in Western Europe.* Leuven, 2003, Mediaevalia Lovaniensia Series 1/Studia XXXIII, 405-414.
Green, D.H., *Medieval listening and reading. The primary reception of German literature 800-1300.* 2e dr. Cambridge, 1996.
Green, William M. (ed.), 'Hugo of St Victor "De tribus maximis circumstantiis gestorum"', in: *Speculum* 18 (1943), 484-493.
Greven, Joseph, *Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter.* Münster i.w., 1912, Vorreformationsgeschichtliche Forschungen VIII.
Grijp, Louis Peter, 'De zingende Hadewijch. Op zoek naar de melodieën van haar Strofische gedichten', in: Frank Willaert e.a., *Een zoet akkoord. Middeleeuwse lyriek in de Lage Landen.* Amsterdam, 1993, NLCM VII, 72-92 en 340-343.
Grimm, Wilhelm (ed.), 'Marienlieder', in: *Zeitschrift für deutsches Alterthum* 10 (1856), 1-142.
Grube, Karl (ed.), *Des Augustinerpropstes Iohannes Busch 'Chronicon Windeshemense' und 'Liber de reformatione monasteriorum'.* Halle, 1886, Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 19.
Grubmüller, Klaus e.a., 'Spätmittelalterliche Prosaforschung. DFG-Forschergruppe-Programm am Seminar für deutsche Philologie der Universität Würzburg', in: *Jahrbuch für internationale Germanistik* 5 (1973), 156-176.
Grundmann, Herbert, 'Zur Geschichte der Beginen im 13. Jahrhundert', in: Herbert Grundmann, *Ausgewaählte Aufsätze.* Dl. 1, *Bildung und Sprache.* Stuttgart, 1976, Germaniae Historica Band 25, 1, 201-221. [eerder verschenen in: *Archiv für Kulturgeschichte* 21 (1931), 296-320]
Grundmann, Herbert, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und die religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik.* Anhang: *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter.* 4e opl. Darmstadt, 1977.
Grundmann, Herbert, 1978a. 'Litteratus-illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter', in: Herbert Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze.* Dl. 3, *Bildung und Sprache.* Stuttgart, 1978, Germaniae Historica Band 25, 3, 1-66. [eerder verschenen in: *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), 1-65]
Grundmann, Herbert, 1978b, 'Die Frauen und die Literatur im Mittelalter. Ein Beitrag zur Frage nach den Entstehung des Schrifttums in der Volkssprache', in: Herbert Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze.* Dl. 3, *Bildung und Sprache.* Stuttgart, 1978, Germaniae Historica Band 25, 3, 67-95. [eerder verschenen in: *Archiv für Kulturgeschichte* 26 (1935), 129-161]
Grundmann, Herbert, 1978c, 'Jubel', in: Herbert Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze.* Dl. 3, *Bildung und Sprache.* Stuttgart, 1978, Germaniae Historica Band 25, 3, 130-162. [eerder verschenen in: Benno von Wiese & Karl Heinz

Borck (red.), *Festschrift für Jost Trier zu seinem, 60. Geburtstag am 15. Dezember 1954.* Meisenheim/Glan, 1954, 477-511]
Guarnieri, Romana, & Paul Verdeyen (ed.), *Marguerite Porete, Le Mirouer des simples ames; Margaretae Porete Speculum simplicium animarum.* Turnhout, 1986, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, 69.
Guignard, Ph. (ed.), *Les monuments primitifs de la règle cistercienne publiés d'après les manuscrits de l'abbaye de Cîteaux.* Dijon, 1878, Analecta Divionensia 6.

Gumbert, J.P., ‘De datering van het Haagse handschrift van de “Limburgse sermoenen”’, in: Elly Cockx-Indestege & Frans Hendrickx (red.), *Miscellanea neerlandica. Opstellen voor dr. Jan Deschamps ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag.* Dl. 1, Leuven, 1987, 167-181.
Gumbert, J.P., *The Dutch and their books in the manuscript age.* [London], 1990, The Panizzi Lectures 1989.
Gumbert, J.P., ‘De Egmondse boekenlijst’, in: G.M.N. Vis (red.), *In het voetspoor van Egbert. Aartsbisschop Egbert van Trier, de bibliotheek en de geschiedschrijving van het klooster Egmond.* Hilversum, 1997, Egmondse Studiën 3, 152-179.

Hamacher, Philipp, *Untersuchungen zun Maastrichter Passionsspiel.* Ongepubliceerde ‘Inaugural-Dissertation’ Marburg, 1922.
Hamburger, Jeffrey F., *The Rothschild Canticles. Art and mysticism in the Rhineland circa 1300.* New Haven [enz.], 1990.
Hamburger, Jeffrey, *The visual and the visionary. Art and female spirituality in late medieval Germany.* New York, 1998.
Handschriften uit de abdij van Sint-Truiden. Tentoonstellingscatalogus. Leuven, 1986.
Hap, Claudine, *Een 14e-eeuws Middelnederlands berijmd commentaar op het Hooglied. Kritische studie en uitgave van de tekst.* 2 dln. Ongepubliceerd proefschrift Katholieke Universiteit Leuven, 1975.
Haquin, André, *Fête-Dieu (1246-1996).* Dl. 1, *Actes du colloque de Liège, 12-14 septembre 1996.* Louvain-la-Neuve, 1999. Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, Études, Congrés, vol. 19/1.
Häring, N. (ed.), ‘Der Literaturkatalog von Affligem, in: *Revue bénédictine* 80 (1970), 64-96.
Harper, John, *The forms and orders of Western liturgy from the tenth to the eighteenth century. A historical introduction and guide for students and musicians.* Repr. Oxford, 1993.
Hasebrink, Burkhard, ‘Studies on redaction and use of the *Paradisus animae intelligentis*’, in: J. Hamesse & X. Hernand (red.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992).* Louvain-la-Neuve, 1993, Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, 143-158.
Hasenohr, Geneviève & Michel Zink (red.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age.* [z.pl., z.jr.], Encyclopédies d'aujourd'hui.
Hatto, Arthur T. (red.), *Eos. An inquiry into the theme of lover's meetings and partings at dawn in poetry.* Londen [enz.], 1965.
Haug, Walter (red.), *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposion Wolfenbüttel 1978.* Stuttgart, 1979, Germanistische Symposien Berichstbände III.
Heel, Dalmatius van, *Het Minderbroedersklooster te Lichtenberg bij Maastricht genaamd ‘Slavanten’.* Gouda, 1952.

Heel, Dalmatius van, ‘Het Kapittel van de tertiarissen van Zepperen’, in: *Bijdragen voor de geschiedenis van de provincie der minderbroeders in de Nederlanden* 13 (1953), 93-122 en 187-208.
Heene, Katrien, ‘Ad sanguinis effusionem. Automutilatie en gender in middeleeuwse heiligenlevens’, in: *Queeste* 6 (1999), 1-22.
Heeroma, K., *Spelend met de spelgenoten. Een Middelnederlands leesavontuur.* Den Haag, 1969, Fakulteitenreeks 12.
Heinzle, Joachim, ‘Zur Stellung des Prosa-Lancelot in der deutschen Literatur des 13.

Jahrhunderts', in: Friedrich Wolfzettel (red.), *Artusrittertum im späten Mittelalter. Ethos und Ideologie. Vorträge des Symposiums der deutschen Sektion der Internationalen Artusgesellschaft vorm 10. bis 13. November 1983 in Schloß Rauischholzhausen (Universität Gießen).* Giessen, 1984, 104-125.

Heinzle, Joachim, 'Lamprecht von Regensburg', in: *VL*^{2} 5 (1985), 520-524.

Hendrix, G., 1978a, 'Primitive versions of Thomas of Cantimpré's "Vita Lutgardis"', in: *Cîteaux* 29 (1978), 153-206.

Hendrix, G., 1978b, 'Hadewijch benaderd vanuit de tekst over de 22e volmaakte', in: *Leuvense bijdragen* 67 (1978) 129-145.

Hendrix, Guido, *Ontmoetingen met Lutgart van Tongeren, benedictines en cisterciënzerin (1182-1246-1996).* Dl. 1, *Iconografie van Portugal tot Polen.* Leuven, 1996. Dl. 3, *Thomas van Cantimprés Vita Lutgardis. Nederlandse vertaling van de tweede versie naar handschrift Brussel, Koninklijke Bibliotheek Albert 1, 8609-8620.* Leuven, 1997. Dl. 4, *Omtrent het Kopenhaagse Leven van Lutgart, de oudste vertaling van Thomas van Cantimprés Vita Lutgardis.* Leuven, 1997. Bibliotheca auctorum, traductorum et scriptorum Ordinis Cisterciensis 4.

Henriquez, Chrysostomus, *Quinque prvdentes virgines sive B. Beatricis de Nazareth, B. Aleydis de Scharenbecka, B. Idae de Nevellis, B. Idae de Lovanio, B Idae de Levvis ordinis cisterc., praeclaris gesta, ex antiquis M.S. eruta.* Antwerpen, 1630.

Hermans, Jos. M.M., 'Elf kisten boeken uit het gouvernementsgebouw te Maastricht. Lotgevallen van de Limburgse handschriften en drukken, gevonden in 1839', in: Elly Cockx-Indestege & Frans Hendrickx (red.), *Miscellanea neerlandica. Opstellen voor dr. Jan Deschamps ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag.* Dl. 1, Leuven 1987, 105-143.

R.-J. Hesbert, *Corpus antiphonalium officii.* Dl. 1-6, Rome, 1963-1979, Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes VII-XII.

J. Heymans & J. Tersteeg, *Van seuen manieren van heiliger minnen. Beatrijs van Nazareth.* Nijmegen, 1970.

Hildegard-Gebetbuch. Faksimile-Ausgabe des Codex Latinus Monacensis 935 der Bayerischen Staatsbibliothek. Wiesbaden, 1982. *Kommentarband.* Wiesbaden, 1987.

Hilka, Alfons (ed.), 'Altfranzösische Mystik und Beginentum', in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 47 (1927), 121-170.

Hinnebusch, John Frederick (ed.), *The 'Historia occidentalis' of Jacques de Vitry. A critical edition.* Fribourg, 1972, Spicilegium friburgense 17.

Hoenen, M., 'Johannes Tauler († 1361) in den Niederlanden. Grundzüge eines philosophie- und rezeptionsgeschichtlichen Forschungsprogramms', in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 41 (1994) 389-444.

Hogenelst, Dini, 'De receptie van berijmde artes-literatuur', in: W.P. Gerritsen, Annelies van Gijsen & Orlanda S.H. Lie (red.), *Een school spierinkjes. Kleine opstellen over Middelnederlandse artes-literatuur.* Hilversum, 1991, MSB XXVI, 88-91.

Hogenelst, Dini, *Sproken en sprekers. Inleiding op en repertorium van de Middelnederlandse sproke.* 2 dln. Amsterdam, 1997, NLCM 16.

Hogenelst, Dini, & Frits van Oostrom, *Handgeschreven wereld. Nederlandse literatuur en cultuur in de Middeleeuwen.* Amsterdam, 1995.
Holdsworth, Christopher, 'Were the sermons of St. Bernard on the Song of Songs ever preached?', in: Carolyn Muessig (red.), *Medieval Monastic Preaching.* Leiden [enz.], 1998, Brill's Studies in Intellectual History 90, 295-318.
Hollander, August den, & Ulrich Schmid, *Het Luikse 'Leven van Jezus'.* Speciaalnummer *Queeste* 6-2 (1999).
Holmberg, John (ed.), *Eine mittelniederfränkische Übertragung des Bestiaire d'Amour,*

sprachlich untersucht und mit altfranzösischen Parallelltext. Uppsala, 1925, Uppsala Universitets Arsskrift 1925.
Holmberg, John (ed.), *Das Moralium Dogma des Guillaume de Conches, lateinisch, französisch und mittelniederfränkisch.* Uppsala [enz.], 1929.
Honemann, Volker, 'Rede von den fünfzehn Graden', in: *VL*^{2} 7 (1989), 1061-1065.
Honemann, Volker, 'Rheinisches Marienlob', in: *VL*^{2} 8 (1992) 33-37.
Horst, K. van der, *Illuminated and decorated mediaeval manuscripts in the University Library, Utrecht.* Maarssen [enz.], 1989.
Höver, Werner, *Theologia Mystica in altbairischer Übertragung. Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Hugo von Balma, Jean Gerson, Bernhard von Waging und andere. Studien zum Übersetzungswerk eines Tegernseer Anonymus aus der Mitte des 15. Jahrhunderts.* München, 1971, MTU 36.
Höver, Werner, 'Bernhard von Clairvaux', in: *VL*^{2} 1 (1978), 754-762.
Hubrath, Margarete, *Schreiben und erinnern. Zur 'memoria' im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn.* Paderborn [enz.], 1996.
Huls, Jos 2002a, '*Seuen maniren van minnen' van Beatrijs van Nazareth. Het mystieke proces en mystagogische implicaties.* 2 dln. Leuven, 2002, MN XXVIII.
Huls, Jos (vert.) 2002b, *Beatrijs van Nazareth. De zeven manieren van minne.* Baarn- Gent, 2002, mystieke teksten en thema's 19.

In beeld geprezen. Miniaturen uit Maaslandse devotieboeken 1250-1350. Tentoonstellingscatalogus. Leuven, 1989.

Jägers, G.J.M., *Catalogus van de handschriften van het Rijksarchief in Limburg.* Maastricht, 1991.
Jan van Ruusbroec. Tentoonstellingscatalogus. Met als bijlage een chronologische tabel en drie kaarten. Brussel, 1981.
Jansen, H.P.H., & A. Janse (ed. en vert.), *Kroniek van het klooster Bloemhof te Wittewierum.* Hilversum, 1991, MSB 20.
Janssen, Wilhelm, *Geschichte des Erzbistums Köln.* 2. Bd., *Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter 1191-1515.* Dl. 1, Keulen, 1995.
Jeanroy, A., *Bibliographie sommaire des chansonniers français du Moyen Age.* Parijs, 1965, Les classiques français du Moyen Age, 2e série: Manuels. [herdr. Parijs, 1917]
Jongen, Ludo, & Norbert Voorwinden (ed.), *Vanden levene ons heren.* Hilversum, 2001, Middelnederlandse tekstedities 8.
Jungandreas, Wolfgang, 'Gebetbuch moselfränkischer Zisterzienserinnen', in: *VL*^{2} (1980), 1118-1119.
Jungbluth, Richard, 'Sprachliche Untersuchung der von Guignard, Dijon 1878, herausgegebenen Altfranzösischen Cistercienserinnen-Regel', in: *Romanische Forschungen* 10 (1899), 583-686.

Kaijser, Dick, 'Het laatmiddeleeuwse spotsermoen', in: *Spektator* 13 (1983-1984), 105-127.
Kalff, Gerrit, *Het lied in de Middeleeuwen.* Leiden, 1883.

Kalff, G., *Geschiedenis der Nederlandsche Letterkunde.* Dl. 1. Groningen, 1906.
Kern, H., ‘Oud Limburgsche sermoenen’, in: *De Maasgouw* 1-7 (1879) 25-27.
Kern, H., ‘'t Zeventiende der Limburgsche sermoenen’, in: *TNTL* 13 (1894), 144-150.
Kern, Johan Hendrik, *Klankleer der Limburgsche sermoenen.* Groningen, 1891.
Kern, J.H., *De Limburgsche sermoenen.* Leiden, 1895, Bibliotheek van Middelnederlandsche letterkunde.

Kesting, Peter, 'Heinrich von Löwen', in: *VL*^{2} 3 (1981), 778-780.
Kienhorst, Hans, *De handschriften van de Middelnederlandse ridderepiek. Een codicologische beschrijving.* Dl. 1, Deventer, 1988, Deventer Studiën 9.
Kienhorst, Hans, 'De "Wrake van Ragisel" fragmenten. Lay-out en opkomst van het literaire handschrift in de dertiende eeuw', in: *Jaarboek voor Nederlandse boek-geschiedenis* 6 (1999), 49-66.
Kienzle, Beverly Mayne, 'The typology of the medieval sermon and its development in the Middle Ages: report on work in progress', in: Jacqueline Hamesse & Xavier Hermand (red.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale.* Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet). Louvain-la-Neuve 1993, Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, Études, Congrès 14, 83-101.
Kienzle, Beverly Mayne (red.), 2000a, *The sermon.* Turnhout, 2000, Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, Fasc. 81-83.
Kienzle, Beverly Mayne, 2000b, 'Introduction', in: *The sermon.* Turnhout, 2000, 143-174.
Kienzle, Beverly Mayne, 2000c, 'The twelfth century monastic sermon', in: *The sermon.* Turnhout, 2000, 271-323.
Kienzle, Beverly Mayne, 2000d, 'Conclusion', in: *The sermon.* Turnhout, 2000, 963-983.
King, Margot H., *The 'mulieres religiosae' of the diocese of Liège. A select bibliography.* Toronto, 1998, Peregrina Bibliographies Series.
King, Margot H. (vert.), *The life of Margaret of Ypres by Thomas de Cantimpré.* 3rd. ed. Toronto, 1999, Peregrina Translations Series.
King, Margot H., & Hugh Feiss (vert.), *Two lives of Marie d'Oignies. The life by Jacques de Vitry. Supplement to the life by Thomas de Cantimpré. The anonymous history of the church of Oignies.* 4e dr., 2e opl., Toronto, Ontario, 1999, Peregrina Translations Series 3 en 4.
King, P.K., *Dawn poetry in the Netherlands.* Amsterdam, 1971.
Kingma, Eloe, *De mooiste onder de vrouwen, Een onderzoek naar religieuze idealen in twaalfde-eeuwse commentaren op het Hooglied.* Hilversum, 1993, MSB XXXVI.
Klemm, Elisabeth, 'Das sogenannte Gebetbuch der Hildegard von Bingen', in: *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien* 74 (1978), 29-78.
Knuvelder, G., *Handboek tot de geschiedenis der Nederlandse letterkunde.* Dl. 1. 8e dr. Den Bosch, 1982.
Kock, Thomas, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels.* Frankfurt am Main, 1999, Tradition-Reform-Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 2.
Kohl, W., E. Persoons & A.G. Weiler (red.), *Monasticon Windeshemense*, dl. 1, *Belgien.* Brussel, 1976, *Archief- en bibliotheekwezen in België*, extranummer 16.

Kok, David de, *Monasticon Batavum.* Dl. 1, *Supplement.* Amsterdam 1942, Verhandelingen der Nederlandsche Academie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe reeks XLV.
Koopmans, Jelle (ed.), *Recueil de joyeux sermons. Edition critique, avec introduction, notes et glossaire.* Genève, 1988, Textes litteraires français 362.
Kors, Mikel M., 'Epistolaire aspecten van de geestelijke brief (ca. 1350-1550)', in: Th. Mertens e.a., *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, Amsterdam, 1993, NLCM VIII, 52-69 en 380-388.
Kors, Mikel M., 'Bijbelvertaler van 1360 OCart (?)', in: *VL*^{2} 11 (2000), 249-256.
Köster, Kurt, 'Ekbert von Schönau', in: *VL*^{2} 2 (1980), 436-440.
Kuhn-Rehfus, Maren, 'Zisterzienserinnen in Deutschland', in: *Die Zisterzienser. Or-*

densleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Keulen, 1980, Schriften des Rheinischen Museumsamtes 10, 125-147.
Kurth, Godefroid, *La cité de Liège au Moyen-Age.* 3 dln. Brussel [enz.], 1910.
Küsters, Urban, *Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert.* Düsseldorf, 1985, Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance 2.
Kwakkel, E., 1999a, 'Ouderdom en genese van de veertiende-eeuwse Hadewijch-handschriften', in: *Queeste* 6 (1999), 23-40.
Kwakkel, E., 1999b, 'Nieuwe fragmenten en een oude traditie. Utrecht, Catharijneconvent BMH Sj fragm h 70 en de overlevering van de Middelnederlandse evangeliën(harmonie)', in: *Queeste* 6 (1999) 166-190.
Kwakkel, Erik, *Die Dietsche boeke die ons toebehoeren. De kartuizers van Herne en de productie van Middelnederlandse handschriften in de regio Brussel (1350-1400).* Leuven, 2002, MN XXVII.
Kwakkel, Erik, & Herman Mulder, 'Quidam sermones. Mystiek proza van de Ferguutkopiist (Brussel, Koninklijke Bibliotheek, hs. 3067-73)', in: *TNTL* 117 (2001), 151-165.

Lambooij, H.Th.M., & J.A. Mol (ed.), *Vitae abbatum Orti Sancte Marie. Vijf abtenlevens van het klooster Mariëngaarde in Friesland.* Hilversum [enz.], 2001, FA 923.
Långfors, Arthur, 'Notices des manuscrits 535 de la Bibliothèque Municipale de Metz et 100047 de la Bibliothèque Nationale, suivi de cing poèmes français sur la parabole des quatre filles de Dieu', in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques* 42 (1933), 139-288.
Largier, Niklaus (ed.), *Meister Eckhart Werke.* 2 dln., Frankfurt am Main, 1993, Bibliothek des Mittelalters 20-21.
Largier, Niklaus, 'Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Sense? Zur Historiographie der "deutschen Mystik" und der "deutschen Dominikanerschule"', in: Walter Haug & Wolfram Schneider-Lastin (red.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998.* Tübingen, 2000, 93-117.
Lauwers, Michel, 'Paroles de femmes, sainteté féminine. L'église du XIIIe siècle face aux béguines', in: Gaston Braive & Jean-Marie Cauchies (red.), *La critique historique a l'épreuve. Liber discipulorum Jacques Paquet.* Brussel, 1989, Travaux et Recherches 17, 99-115.
Lavigne, E. (vert.), *Kroniek van de abdij van Sint-Truiden.* Dl. 1, *628-1138.* Assen, 1986, Maaslandse monografieën 43. Dl. 2, *1138-1558.* Leeuwarden [enz.], 1988, Maaslandse monografieën 46. Dl. 3, *1558-1679.* Leeuwarden [enz.], 1993, Maaslandse monografieën 53.
Leclercq, Jean, 'Les Sermons sur le Cantique ont-ils été prononcés?' in: *Revue bénédictine* 65 (1955), 71-89.
Leclercq, J., C.H. Talbot & H.M. Rochais (ed.), *Sancti Bernardi opera.* 7 dln. Rome, 1957-1977.

Leff, Gordon, *Heresy in the Later Middle Ages. The relation of heterodoxy to dissent c. 1250-c. 1450.* Dl. II, Manchester [enz.], 1967.
Lejeune, R., *Histoire sommaire de la littérature wallonne.* Brussel, 1942, Collection Nationale.
Lekai, Louis J., *The cistercians, ideals and reality.* Kent, Ohio, 1977.

Lerchner, Karin, *Lectulus floridus. Zur Bedeutung des Bettes in Literatur und Handschriftenillustration des Mittelalters.* Keulen [enz.], 1993, Pictura et Poesis 6.
Lerner, Robert E., *The heresy of the free spirit in the Later Middle Ages.* Berkeley [enz.], 1972.
Leu, J.B. de, 'De origine monasterii Viridisvallis una cum vitis B. Joannes Rusbrochi primi prioris hujus monasterii et aliquot coaetaneorum ejus', in: *Analecta Bollandiana* 4 (1885), 257-334.
Lewis, Gertrud Jaron, *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters.* Mit einem Anhang zur Beatrijs van Nazareth und Hadewijch von Frank Willaert und Marie-José Govers. Berlijn, 1989, Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters.
Lie, Orlanda, 'Middelnederlandse artes-literatuur in verzen en in proza: een eerste verkenning', in: A.M.J. van Buuren, H. van Dijk, O.S.H. Lie & F.P. van Oostrom (red.), *Tussentijds. Bundel studies aangeboden aan W.P. Gerritsen ter gelegenheid van zijn vijftigste verjaardag.* Utrecht, 1985, 157-173 en 348-350.
Lie, Orlanda S.H., 'Middelnederlandse didactische literatuur in verzen en in proza. Van mondelinge voordracht naar leescultuur?', in: F.P. van Oostrom & Frank Willaert (red.), *De studie van de Middelnederlandse letterkunde. Stand en toekomst. Symposium Antwerpen 22-24 september 1988.* Hilversum, 1989, MSB XIV, 201-221.
Lie, Orlanda S.H., 'De Middelnederlandse vertalers van het "Purgatorium Sancti Patricii" hun medium en publiek', in: Th. Mertens e.a., *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, Amsterdam, 1993, NLCM VIII, 124-140 en 405-408.
Lie, Orlanda S.H., 'What is Truth? The Verse-Prose Debate in Medieval Dutch Literature', in: *Queeste* 1 (1994), 34-65.
Lieftinck, G.I., *De Middelnederlandsche Tauler-hardschriften*, Groningen [enz.], 1936.
Lieftinck, G.I., *De librijen en scriptoria der Westvlaannse Cisterciënser-abdijen Ter Duinen en Ter Doest in de 12e en de 13e eeuw en de betrekkingen tot het atelier van de kapittelschool van Sint Donatiaan te Brugge.* Brussel, 1953, Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, jrg. XV nr. 2.
Lieftinck, G.I., '"Methodologische" en paleographische opmerkingen naar aanleiding van een hert met een wit voetje', in: *TNTL* 72 (1954), 1-17.
Lievens, Robrecht, 'Een Brabants handschrift van de Limburgse sermoenen', in: *Handelingen Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* XII (1958), 189-210.
Lievens, Robrecht, 'De Limburgse sermoenen in handschrift Amsterdam, U.B. I E 28', in: Alb. Ampe (red.), *Dr. L. Reypens-album. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. L. Reypens s.j. ter gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag op 26 februari 1964.* Antwerpen, 1964, Studiën en tekstuitgaven van Ons geestelijk erf XVI, 187-204.
Lievens, Robrecht, 'Verbijsterend tekstbederf', in: *TNTL* 81 (1965), 208-211.
Lingier, C., 'Over de verspreiding van Sint-Bernardus' liturgische sermoenen in het Middelnederlands', in: *OGE* 64 (1990), 18-40.

Lingier, C., ‘Hongerich na den worden Godes. Reading to the community in women's convents of the Modern Devotion’, in: G. Signori (red.), *Lesen, schreiben, sticken und erinnern.* Bielefeld, 2000, 123-147.

Linke, Hansjürgen, ‘Maastrichter Osterspiel’, in: *VL*^{2} 5 (1985), 1105-1107.

Linke, Hansjürgen, ‘Versuch über deutsche Handschriften mittelalterliche Spiele’, in: V. Honemann & N.F. Palmer (red.), *Deutsche Handschriften 1100-1400. Oxforder Kolloquium 1985.* Tübingen, 1988, 527-589.

Lubac, Henri de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture. Première partie* I, [z.pl.], 1959. *Première partie* II, [z.pl.], 1959, Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière 41. *Seconde partie* I, [z.pl.], 1961, Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière 42. *Seconde partie* II, [z.pl.], 1964, Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière 59.
Lüders, Eva, 'Zur Überlieferung der St. Georgener Predigten. Eine Folge von Einzelbeiträgen', in: *Studia Neophilologica* 29 (1957), 200-249.
Lüders, Eva, 'Zur Überlieferung der St. Georgener Predigten. Eine Folge von Einzelbeiträgen', in: *Studia Neophilologica* 30 (1958), 30-77.
Lüders, Eva, 'Zur Überlieferung der St. Georgener Predigten. Eine Folge von Einzelbeiträgen', in: *Studia Neophilologica* 32 (1960), 123-187.
Lüders, Eva, 'Der Vorderspiegel der Hs. G der Sankt Georgener Predigten', in: *Studier i modern spraůkvetenskap* 4 (1972), 163-168.
Luykx, Theo, 'Gravin Johanna van Constantinopel en de godsdienstige vrouwenbeweging in Vlaanderen gedurende de eerste helft der XIIIe eeuw', in: *OGE* 17 (1943), 5-30.
Luykx, Theo, *Johanna van Constantinopel, gravin van Vlaanderen en Henegouwen. Haar leven (1199/1200-1244). Haar regering (1205-1244), vooral in Vlaanderen.* Antwerpen-Utrecht, 1946, Verhandelingen van de Vlaamsche Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, jrg. VIII nr. 5.

Madaus, Gerhard, *Lehrbuch der biologischen Heilmittel.* Dl. 2, Hildesheim [enz.], 1976.
Mantingh, Erwin, 'De derde man. Op zoek naar Willem van Affligem, auteur van het *Leven van Lutgart*', in: Jozef D. Janssens e.a., *Op avontuur. Middeleeuwse epiek in de Lage Landen.* Amsterdam, 1998, NLCM XVIII, 159-178 en 329-341.
Mantingh, Erwin, *Een monnik met een rol. Willem van Affligem, het Kopenhaagse Leven van Lutgart en de fictie van een meerdaagse voorlezing.* Hilversum, 2000, MSB 73.
Manuscrits datés conservés en Belgique. Dl. 1, *819-1400*, Brussel [enz.], 1968.
Marsolais, Miriam, 'Jacques de Vitry and the Canons of St. Victor', in: Margot H. King & Hugh Feiss, *Two lives of Marie d'Oignies. The life by Jacques de Vitry. Supplement to the life by Thomas de Cantimpré. The anonymous history of the church of Oignies.* 4e dr., 2e opl. Toronto, Ontario, 1999, 13-36.
Martens, Mina, 'Hedwige Blomart face au mystique Jean van Ruysbroec. Leurs milieux familiaux a l'épreuve des assertions de Pomerius, visant la Bloemardinne (1250-XV^{e} siècle)', *Cahiers bruxellois* 31 (1990), 1-107.
Masser, Achim, 'Lilienfelder Andachtsbuch', in: *VL*^{2} 5 (1985), 832-833.
Matter, E. Ann, *The voice of my beloved. The Song of Songs in western medieval christianity.* Philadelphia, 1990, Middle Ages Series.

Maurer, Friedrich, *Studien zur mitteldeutschen Bibelübersetzung vor Luther.* Heidelberg, 1929, Germanische Bibliothek, 2. Abt., Untersuchungen and Texte 26.
Maximillianus (ed.), *Sinte Franciscus Leven van Jacob van Maerlant.* 2 dln. Zwolle, 1954, Zwolse drukken en herdrukken 7.
McDonnell, Ernest W., *The beguines and beghards in medieval culture. With special emphasis on the Belgian scene.* New Brunswick, 1954.
McGinn, Bernard, *The presence of God. A history of western christian mysticism.* Dl. 1, *The foundations of mysticism. Origins to the fifth century.* New York, 1991. Dl. 2, *The growth of mysticism. Gregory the Great through the 12th century.* New York, 1994. Dl. 3, *The flowering of mysticism. Men and wonnen in the new mysticism (1200-1350).* New York, 1998.

McGinn, Bernard, *The mystical thought of Meister Eckhart. The man fromn whom God hid nothing.* New York, 2001, The Edward Cadbury Lectures 2000-2001.
Meersseman, G., 'Les frères prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII^{e} s.', in: *Archivum fratrum praedicatorum* 18 (1948), 69-130.
Meier, Christel, 'Hildegard von Bingen', in: *VL*^{2} 3 (1981), 1257-1280.
Meier, Gabriel, *Catalogus codicum manu scriptorum qui in Bibliotheca monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur.* Dl. 1, Complectens centurias quinque priores. Einsiedeln [enz.], 1899.
Menhardt, Hermann (ed.), *Das St. Trudperter Hohelied. Kritische Ausgabe.* 2 dln. Halle (Saaie), 1934, Rheinische Beiträge und Hülfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde 21 en 22.
Menhardt, Hermann, 'Lilienfelder Heilsgeschichte', in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 78 (1941), 145-184.
Menhardt, Hermann, *Verzeichnis der altdeutschen literarischen Handschriften der österreichische Nationalbibliothek.* Dl. 3, Berlijn, 1961, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Sprache and Literatur 13.
Mens, Alcantara, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse begijnen- en begarden beweging. Vergelijkende studie, XIIde-XIIIde eeuw.* Antwerpen, 1947, Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Maatschappij voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der letteren, jrg. 9 nr. 7.
Mertens, Thom, 'Collatio und Codex im Bereich der Devotio moderna', in: Christel Meier, Dagmar Hüpper & Hagen Keller (red.), *Der Codex im Gebrauch.* München, 1996, Münstersche Mittelalter-Schriften 70, 163-182.
Mertens, Thom, 'Ruusbroec onder de godsvrienden', in: Rita Schlusemann & Paul Wackers (red.), *Die spätmittelalterliche Rezeption niederländischer Literatur im deutschen Sprachgebiet.* Amsterdam, 1997, Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 47,l, 109-130.
Mertens, Thom, (ter perse a), 'Relic or strategy. Middle Dutch sermon as a literary phenomenon'. Te verschijnen in: Georgiana Donavin (red.), *Speculum sermonis. Interdisciplinary Reflections on the Medieval Sermon.* Turnhout, Disputatio 1.
Mertens, Thom, (ter perse b), 'De Middelnederlandse preek. Een voorbarige synthese'. Te verschijnen in: Christoph Burger & Thom Mertens (red.), *De Middelnederlandse preek.*.
Mertens, Thom, & Wybren Scheepsma, 'Deutsche Predigtsammlungen im Mittelniederländischen', in: Angelika Lehmann-Benz, Ulrike Zellmann & Urban Küsters (red.), *Schnittpunkte. Deutsch-Niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter.* Münster [enz.], 2003, Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 5, 67-81.
Mertens, Volker, *Das Predigtbuch des Priesters Konrad. Überlieferung, Gestalt, Gehalt und Texte.* München, 1971, MTU 33.
Mertens, Volker, 'Hadewijchs Kontrafakturpraxis in den >Strofischen Gedichten< und das Datierungsproblem', in: Walter Haug & Wolfram Schneider-Lastin (red.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang.*

Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen, 2000, 680-682.
Meuwese, Martine, *Beeldend vertellen. De verluchte handschriften van Jacob van Maerlants 'Rijmbijbel' en 'Spiegel Historiael'*. [z.pl.], 2001.
Meyer, Paul, 'Notice d'un manuscrit lorrain appartenant à une collection privée', in: *Bulletin de la Société des Anciens Textes Français* 10 (1884), 73-79.

Meyer, Paul, ‘Notice du ms. 535 de la Bibliothèque Municipale de Metz renfermant diverses compositions pieuses (prose et vers) en Français’, in: *Bulletin de la Société des Anciens Textes Français* 12 (1886), 41-76.
Meyer, Paul, ‘Notice du ms. de l'Arsenal 5201’, in: *Romania* 16 (1887), 24-72.
Meyer, Paul, ‘Notice du Ms. Bibl. Nat. Fr. 6447 (Traduction de divers livres de la Bible - Légendes des saints)’, in: *Notices et Extraits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques* XXXV-2 (1896), 435-510.
Mierlo, J. van (ed.), *De visioenen ran Hadewijch.* Dl. 1, *Tekst en commentaar,* Leuven Gent-Mechelen, [1924]. Dl. 2, *Inleiding.* Leuven [enz.], [1925].
Mierlo, J. van, ‘Een hopeloos pleit’, in: *Dietshe Warande & Belfort* 26 (1926), 468-480 en 580-594.
Mierlo, J. van, ‘Over het ontstaan der Germaansche mystiek’, in: *OGE* 1 (1927), 11-37.
Mierlo, J. van, ‘Hadewijch en Willem van St. Thierry’, in: *OGE* 3 (1929), 45-59.
Mierlo, J. van, ‘De toe Brief van Hadewijch en het 41ste der Limburgsche sermoenen’ in: *VMKVA* (Gent, 1932), 373-387.
Mierlo, J. van, ‘Adelwip’, in: *BMKVA* (Gent, 1933) 581-598.
Mierlo, J. van, 1934a, ‘Over Hadewijch, naar aanleiding van een dissertatie’, in: *VMKVA* (Gent, 1934), 141-183.
Mierlo, 1934b, J. van, ‘De Adelwip-uittreksels’, in: *VMKVA* (Gent, 1934), 537-555.
Mierlo, J. van, 1935a, ‘Willem van Affligem en het Leven van Jesus en het Leven van Sinte Lutgart’, in: *VMKVA* (Gent, 1935), 775-915.
Mierlo, J. van, 1935b, ‘Over den ouderdom van de Limburgsche sermoenen, in: *MKVA* (Gent, 1935), 1081-1093.
Mierlo, J. van (fasc.), *Vander dochtere ran Syon.* Antwerpen, 1941, Vereeniging der Antwerpsche Bibliophilen 44.
Mierlo, J. van (ed.), *Hadewijch, Strofische gedichten.* Dl. 1, *Tekst en commentaar.* Antwerpen [enz.], [1942], Leuvense studiën en tekstuitgaven. Dl. 2, 11, *Inleiding.* Antwerpen [enz.], [1942], Leuvense studiën en tekstuitgaven.
Mierlo, J. van, ‘Hadewijch als schrijfster van den 10^{n} brief’, in: *TNTL* 63 (1944), 226-245.
Mierlo, J. van (ed.), *Hadewijch, Brieven.* Dl. 1, *Tekst en commentaar.* Antwerpen [enz.], [1947], Leuvense studiën en tekstuitgaven. Dl. II, *Inleiding.* Antwerpen [enz.], [19471, Leuvense studiën en tekstuitgaven.
Mierlo, J. van, *De letterkunde van de Middeleeuwen.* Dl. 1. 2e herz. dr., 's-Hertogenbosch [enz.], 1949.
Mierlo, J. van, ‘Kan Willem van Affligem ook de bewerker zijn van het Leven van Jezus?’, in: *VMKVA* (Gent, 1950), 5-29.
Mierlo, J. van (ed.), *Hadewijch, Mengeldichten.* Antwerpen [enz.], [1952], Leuvense studiën en tekstuitgaven.
Mierlo, J. van, ‘De heilige Bernardus in de Middelnederlandse letterkunde’, in: *OGE* 27 (1953), 231-258.
Minnis, A.J., *Medieval theory of authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages.* Londen, 1984.

Minzloff, Rudolf (ed.), *Bruder Hansens Marienlieder aus dem vierzehnten Jahrhundert, nach eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift der Kaiserlich Üffentliche Bibliothek zu St. Petersburg.* Hannover, 1863.
Mohlberg, Leo Cunibert, *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich*, 1, *Mittelalterliche Handschriften.* Zürich, 1952.
Mohrmann, Christine, 'Observations sur la langue et le style de Saint-Bernard', in: J. Leclercq, C.H. Talbot & H.M. Rochais (ed.), *Sancti Bernardi Opera.* Dl. 2, *Sermones super Cantica Canticorum* 36-86. Rome, 1958, IX-XXXIII.

Mol, Johannes A., ‘Bemiddelaars voor het hiernamaals. Kloosterlingen in middeleeuws Frisia’, in: Egge Knol, Jos.M.M. Hermans & Matthijs Driebergen (red.), *Hemel en hel. De Middeleeuwen in het Noorden.* Tentoonstellingscatalogus. [Groningen, 2001], 152-164.
Moltzer, H.E., *De Middelnederlandsche dramatische poëzie.* Groningen, 1875.
Mommaers, Paul, ‘Hadewijch in conflict’, in: *Middeleeuwers over vrouwen*, dl. 1. Utrecht, 1984, Utrechtse bijdragen tot de mediëvistiek 3, 127-156.
Mommaers, Paul, *Hadewijch. Schrijfster-begijn-mystica.* Averbode, 1989, Cahiers voor levensverdieping.
Mone, F.J., ‘XIII. Werke in altteutscher Prosa’, in: F.J. Mone (red.), *Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit* 4 (Karlsruhe, 1835), 364-370.
Mone, F.J., ‘Glossar zu Homilien’, in: F.J. Mone (red.), *Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit* 8 (Karlsruhe, 1839), 503-510.
Mooney, Catherine M., *Gendered voices. Medieval saints and their interpreters.* Philadelphia, 1999, The Middle Ages Series.
Moreau, E. de, *l'Abbaye de Villers-en-Brabant aux XIIe et XIIIe siècles. Étude d' histoire religieuse et économique.* Brussel, 1909, Recueil de Travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie fasc. 21.
Morvay, Karin, & Dagmar Grube, *Bibliographie der deutschen Predigt des Mittelalters.* München, 1974, MTU 47.
Muessig, Carolyn, ‘Historiographical essay. Sermon, preacher and society in the middle ages’, in: *Journal of medieval history* 28 (2002), 73-91.
Mulder-Bakker, Anneke B., ‘The reclusorium as an informal centre of learning’, in: Jan Willem Drijvers & A.A. MacDonald (red.), *Centres of learning. Learning and location in pre-modern Europe and the Near East.* Leiden [enz.], 1995, 245-254.
Mulder-Bakker, Anneke B., ‘Lame Margaret of Magdeburg. The social function of a medieval recluse’, in: *Journal of medieval history* 22 (1996), 155-169.
Mulder-Bakker, Anneke B., 1997a, ‘De stichtige punten van Kreupele Margriet’, in: Rita Schlusemann & Paul Wackers (red.), *Die spätmittelalterliche Rezeption niederländischer Literatur im deutschen Sprachgebiet.* Amsterdam, 1997, Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 47, 131-142.
Mulder-Bakker, Anneke B., 1997b, ‘Gefascineerd door heiligen. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden in de dertiende eeuw’, in: Anneke B. Mulder-Bakker & Marijke Carasso-Kok (red.), *Gouden legenden. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden.* Hilversum, 1997, 1-26.
Murk Jansen, Saskia Monique, *The measure of mystic thought. A study of Hadewijchs Mengeldichten.* Göppingen, 1991, GAG 536.

Nauta, Lodi, ‘Dante en de grenzen van de middeleeuwse hermeneutiek’, in: *Theoretische geschiedenis* 22 (1995) 419-441.
Nelis, H., ‘Hadewych et Bloemaerdinne’, in: *Revue Belge de philologie et d'histoire* 4 (1925), 677-695.
Neumann, Hans, ‘Mechthild von Magdeburg und die mittelniederländische Frauenmystik’, in: *Medieval German Studies presented to Frederick Norman.* Londen, 1965, 231-246.

Neumann, Hans, ‘Die Lilie’, in: *VL*^{2} 5 (1985), 828-831.
Neumann, Hans, ‘Mechthild von Magdeburg’, in: *VL*^{2} 6 (1987), 260-270.
Newman, Barbara (vert.), *The life of Juliana of Mont-Cornillon.* 3e dr. Toronto, 1999, Peregrina Translations Series 13.

Nimal, H., *Villers et Aulne. Célèbres abbayes de l'ancien diocèse de Liège. Les gloires de leur passé.* Liège, 1896.
Noë, H., 'Jan van Ruusbroecs "Rijcke der ghelieven" Een verkenning in een beeldenrijk', in: G.R.W. Dibbets en P.W.M. Wackers (red.), *Wat duikers vent is dit! Opstellen voor W.M.H. Hummelen.* Wijhe, 1989, 41-53.

Ohly, Friedrich, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200.* Wiesbaden, 1958, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Geisteswissenschaftliche Reihe 1.
Ohly, Friedrich, 'Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter', in: Friedrich Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, 1977, 1-31. [eerder verschenen als oratie Kiel 1958]
Ohly, Friedrich, 'Das St. Trudperter Hohelied', in *VL*^{2} 9 (1995), 1989-1106.
Ohly, Friedrich, unter Mitarbeitung von Nicola Kleine (ed.), *Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis*. Frankfurt am Main 1998, Bibliothek des Mittelalters 2/Bibliothek deutscher Klassiker 155.
Oliver, Judith H., *Gothic manuscript illumination in the diocese of Liège (c. 1250-1330).* 2 dln. Leuven, 1988, Corpus van verluchte handschriften uit de Nederlanden 2-3.
Oliver, Judith, 'Begijnenspiritualiteit en boekenproduktie in het oude bisdom Luik', in: *In beeld geprezen. Miniaturen uit Maaslandse devotieboeken 1250-1350. Tentoonstellingscatalogus.* Leuven, 1989, 32-52.
Oliver, Judith, 'Reflections on beguines and psalters', in: *OGE* 66 (1992), 249-256.
Oliver, Judith, 'Je pecherise rent grasces a vos. Some French devotional texts in beguine psalters', in: Peter Rolfe Monks & D.D.R. Owen (red.), *Medieval codicology, iconography, literature, and translation. Studies for Keith Val Sinclair.* Leiden [enz.], 1994, Litterae textuales.
Oliver, Judith, 'l'Héritage de Philipp Bruni, doyen du Châpitre de Sainte-Croix, de retour à Liège', in: *Bulletin de la Société d'Art et d'Histoire du Diocèse de Liège* 60 (1995), 47-63.
Oostrom, Frits van, 'Omstreeks 1100. Twee monniken voeren de pen over de liefde', in: M.A. Schenkeveld-Van der Dussen (red.), *Nederlandse literatuur. Een geschiedenis.* Groningen, 1993, 1-6.
Oostrom, Frits van, *Maerlants wereld.* Amsterdam, 1996.
Oostrom, Frits van, 'De religieuze literatuur binnen de Middelnederlandse literatuurgeschiedenis', in: *OGE* 75 (2001), 20-31.
Opitz, Claudia, *Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts.* Weinheim [enz.], 1985, Ergebnisse der Frauenforschung 5.
Opitz, Claudia, & Martina Wehrli-Johns (red.), *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter.* Freiburg [enz.], 1998, Spektrum 4692.
Ostrowitzki, Anja, *Die Ausbreitung der Zisterzienserinnen im Erzbistum Köln.* Keulen [enz.], 1993, Rheinisches Archiv 131.

Pacht, Otto, Ulrike Jenni & Dagmar Thoss, *Flämische Schule.* Dl. 1, *Textband.* Wenen 1983. Dl. 2, *Tafelband.* Wenen, 1983. Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters, Reihe 1. Die illuminierten Handschriften und Inkunabeln der Österreichische Nationalbibliothek 6.

Palmer, N.F., 'Seelentrost', in: *VL*^{2} 8 (1992), 1030-1040.

Palmer, Nigel F., *German Literary Culture in the Twelfth and Thirteenth centuries. An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 4 March 1993.* Oxford, 1993.
Palmer, Nigel F., 'Junius' blockbooks: copies of the "Biblia pauperum" and "Canticum canticorum" in the Bodleian Library and their place in the history of printing', in: *Renaissance Studies* 9 (1995), 137-165.
Palmer, Nigel F., *Zisterzienser und ihre Bücher. Die mittelalterliche Bibliotheksgeschichte von Kloster Eberbach im Rheingau.* Regensburg, 1998.
Pasquet, Emmanuel, 'Sermons de Câreme en dialecte wallon. Texte inédit du XIIIe siècle', in: *Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'académie royale des sciences et des beaux-arts de Belgique.* Collection in-8^{o} 41 (1888), 1-48.
Patschovsky, Alexander, 'Beginen, Begarden und Terziaren im 14. und 15. Jahrhundert. Das Beispiel des Basler Beginenstreits (1400/04-1411)', in: Claudia Opitz & Martina Wehrli-Johns (red.), *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter.* Freiburg [enz.], 1998, Spektrum 4692, 195-209.
Peeters, Gaston J., 'Traditionele stijl van minnelyriek', in: *OGE* 47 (1973), 291-322.
Pensel, Franzjosef, 'Reimfassung einer Predigt Berholds von Regensburg über die Messe', in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 117 (1995), 65-91.
Peters, Ursula, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faklum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts.* Tübingen, 1988, Hermaea. Germanistische Forschungen. N.F. 56.
Petzet, Erich, *Die deutschen Pergament-Handschriften Nr. 1-200 der Staatsbibliothek in München.* München, 1920, Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis 5:1.
Pfeiffer, Franz, 'Von unsers Herren Leichnam', in: Moriz Haupt & Heinrich Hoffmann (red.), *Altdeutsche Blätter* 2 (1840), 350-359.
Pfeiffer, Franz, *Berthold von Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner Predigten, mit Anmerkungen und Wörterbuch.* Dl. 1, Wenen, 1862. Franz Pfeiffer & Joseph Strobl, *Berthold von Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten, mit Einleitungen und Anmerkungen.* Dl. 2, *Predigten XXXVII-LXXI nebst Einleitung, Lesarten und Anmerkungen.* Wenen, 1880.
Philippen, L.J.M., *De begijnhoven. Oorsprong, geschiedenis, inrichting.* Antwerpen, 1918.
Pickford, Cedric E. (red.), *The Song of Songs. A twelfth-century French version, edited from Ms. 173 of the Bibliothèque Municipale of Le Mans.* London-New York-Toronto, 1974.
Pleij, Herman, *Het gilde van de Blauwe Schuit. Literatuur, volksfeest en burgermoraal in de late middeleeuwen. Met een nabeschouwing van de auteur.* 2e, verm. uitg. Amsterdam, 1983.
Polheim, Karl, *Die lateinische Reimprosa.* Berlijn, 1925.
Potkowski, Edward, 'Spirituality and reading. Book collections of the Teutonic Order in Prussia', in: Zenon Hubert Nowak (red.), *Die Spiritualität der*

Ritterorden im Mittelalter. Torún, 1993, Universitas Nicolai Copernici. Ordines militares. Colloquia Torunensia Historica VII, 217-238.
Priebsch, Robert (ed.), *Die heilige Regel für ein vollkommenes Leben, ein Cisterzienserarbeit des XIII. Jahrhunderts aus der Handschrift Additional 9048 des British Museum*. Berlin, 1909, DTM XVI.

Quak, Arend, ‘Zwischen zwei Sprachen. Zum Maastrichter Passionsspiel’, in: Carla Dauven-van Knippenberg & Helmut Birkhan (red.), *Sô wold ich in fröiden singen. Festgabe für Anthonius H. Touber zum 65. Geburtstag.* Amsterdam, 1995, Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 43-44, 399-408.
Quak, A., & J.M. van der Horst, *Inleiding Oudnederlands.* Leuven, 2002, Ancorae 16.

Rädle, Fidel, ‘Hrotsvit von Gandersheim’, in: *VL*^{2} 4 (1983), 196-210.
Raeven, Wilhelmus, ‘Zur Bezeichnung “De Limburgsche sermoenen” für die Handschrift 70 E 5 der Königlichen Bibliothek in Haag’, in: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 14 (1979), 149-174.
Renardy, Christine, *Le monde des maîtres untversitaires du diocèse de Liège. Recherches sur sa composition et ses activités.* Paris, 1979, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège 227.
Reynaert, J., ‘De 10de brief van Hadewijch en het 41ste der Limburgse sermoenen’, in: *Leuvense bijdragen* 63 (1974) 137-149.
Reynaert, J., ‘Attributieproblemen in verband met de Brieven van Hadewijch’, in: *OGE* (1975), 225-247.
Reynaert, J., ‘Het vroegste Middelnederlandse Palmboomtraktaat’, in: *OGE* 52 (1978) 3-32, 195-228 en 296-310.
Reynaert, J., ‘Over Hadewijch naar aanleiding van drie recente publikaties’, in: *OGE* 54 (1980), 280-292.
Reynaert, J., *De beeldspraak van Hadewijch.* Tielt [enz.], 1981, Studiën en tekstuitgaven van Ons geestelijk erf XXI.
Reynaert, Joris, ‘Hadewijch en de Bijbel’, in: Elly Cockx-Indestege & Frans Hendrickx (red.), *Miscellanea neerlandica. Opstellen voor dr. Jan Deschamps ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag.* Dl. II, Leuven, 1987, 41-55.
Reynaert, J., ‘Hadewijch: mystic poetry and courtly love’, in: Erik Kooper (red.), *Medieval Dutch literature in its European context.* Cambridge, [1994], Cambridge Studies in Medieval Literature 21, 208-225.
Reynaert, J., ‘Profaan-ethische literatuur in het Middelnederlands: enkele grote lijnen’, in: Frits van Oostrom e.a., *Grote lijnen. Syntheses over Middelnederlandse letterkunde.* Amsterdam, 1995, NLCM XI, 99-116 en 197-203.
Reynaert, J., *Catalogus van de Middelnederlandse handschriften van de Universiteit te Gent.* Dl. II/I, *Handschriften verworven na 1852 (deel i*). Gent, 1996.
Reypens, L., ‘Een verdoken parel der mystiek. De *Seven manieren van heileger minnen’ Dietsche Warande & Belfort* 23 (1923), 717-730.
Reypens, L., ‘De “Seven manieren van minne” geïnterpoleerd?’, in: *OGE* 5 (1931) 285-322.
Reypens, L., ‘Het Latijnsche origineel van de allegorie “Vander dochter van Syon”’, in: *OGE* 17 (1943), 174-178.
Reypens, L. (ed.), ‘Nog een dertiend[e-]eeuwse mystieke cisterciënzernon’, in: *OGE* 23 (1949), 225-246.
Reypens, L. (ed.), *Vita Beatricis. De autobiografie van de z. Beatrijs van Tienen O. Cist. 1200-1268. In de Latijnse bewerking van de anonieme biechtvader der*

abdij van Nazareth te Lier. Antwerpen, 1964, Studiën en tekstuitgaven van Ons geestelijk erf XV.
Reypens, L., & J. van Mierlo, 'Een nieuwe schrijfster uit de eerste helft der dertiende eeuw. De gelukzalige Beatrijs van Nazareth (1200(?)-1268)', *Dietsche Warande & Belfort* 25 (1925), 352-367.
Reypens, L., & J. van Mierlo (ed.), *Beatrijs van Nazareth, Seven manieren van minne.* Leuven, 1926.

Rhein und Maas. Kunst und Kultur, 800-1400. Dl. 1, *Eine Ausstellung des Schnütgen-Museums der Stadt Köln und der belgischen Ministerie für französische und niederländsiche Kultur.* Keulen, 1972. Dl. 2, *Berichten, Beiträge und Forschungen zum Themenkreis der Ausstellung und des Katalogs.* Keulen, 1973.
Rieder, Karl (red.), *Der sogenannte St. Georgener Prediger aus der Freiburger und der Karlsruher Handschrift.* Berlijn, 1908, DTM X.
Riedlinger, Rudolf, & Volker Honemann, '(Pseudo-)Dionysius Areopagita', in: *VL*^{2} 2 (1980), 154-166.
Ringler, Siegfried, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien.* München, 1980, MTU 72.
Roberts, Phyllis B., 'Preaching and sermon literature: Western Europe', in: *Dictionary of the Middle Ages.* Dl. 10 (New York, 1988), 75-82.
R[obson], C. A[lan], 'Sermons et sermonnaires', in: Geneviève Hasenohr & Michel Zink (éd.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age.* [z.jr, z.pl.], 1376-1385.
Roisin, Simone, 'l'Efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIIIe siècle', in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 39 (1943), 342-378.
Roisin, Simone, *l'Hagiographie Cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle.* Leuven [enz.], 1947, Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 3e Série, 27e Fasc.
Rouse, Richard H., 'Cistercian aids to study in the thirteenth century', in: John R. Sommerfeldt (red.), *Studies in Medieval Cistercian History, III.* Kalamazoo, Michigan, 1976, Cistercian Studies Series 24, 123-134.
Rouse, Mary A., & Richard H. Rouse, *Authentic witnesses. Approaches to medieval texts and manuscripts.* Notre Dame, Indiana, 1991, Publications in Medieval Studies XVII.
Rubin, Miri, *Corpus Christi. The eucharist in late medieval culture.* Cambridge [enz.], 1991.
Ruelens, K., 'Jan van Ruysbroeck en Blommardinne', in: *Werken van zuster Hadeivijch.* Dl. III, *Inleiding, varianten, errata.* Gent, 1905, Maatschappij der Vlaamsche Bibliophilen 4e Reeks Nr. 14, XXI-XCIII.
Ruh, Kurt, *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik.* Bern, 1956, Bibliotheca Germanica 7.
Ruh, Kurt, 'Altdeutsche Mystik. Ein Forschungsbericht', in: *Wirkendes Wort* 7 (1956-1957), 135-146 en 212-231.
Ruh, Kurt, *Altdeutsche und altniederändische Mystik.* Darmstadt, 1964, Wege der Forschung XXIII.
Ruh, Kurt, 'Geistliche Prosa', in: Willi Erzgräber (red.), *Europäisches Spätmittelalter.* Wiesbaden, 1979, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 8, 565-605.
Ruh, Kurt, *Höfische Epik des deutschen Mittelalters.* Dl. 1, *Von den Anfängen bis zu Hartmann von Aue.* [z.pl.], 1967, Grundlagen der Germanistik 7. Dl. 2, *'Reinhart der Fuchs', 'Lanzelet', Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg.* [z.pl.], 1980, Grundlagen der Germanistik 25.
Ruh, Kurt, 'Meister Eckhart', in: *VL*^{2} 2 (1980) 327-248.

Ruh, Kurt, ‘Guiard von Laon’, in: *VL*^{2} 3 (1981) 295-299.
Ruh, Kurt, 1984a, ‘David von Augsburg und die Entstehung eines franziskanisches Schrifttums in der deutscher Sprache’, in Volker Mertens (red.), *Kurt Ruh, Kleine Schriften.* Dl. II, *Scholastik und Mystik im Spätmittelalter.* Berlijn [enz.], 1984, 46-67. [eerder verschenen verschenen in: H. Rinn (red.), *Augusta 955-1955. Forschungen und Studien zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Augsburgs.* München, 1955, 71-82]

Ruh, Kurt, 1984b, ‘Altniederländische Mystik in deutschsprachigen Überlieferung’, in: Volker Mertens (red.), *Kurt Ruh, Kleine Schriften*, Dl. II, *Scholastik und Mystik im Spätmittelalter*, Berlijn [enz.], 1984, 94-117. [eerder verschenen in: Alb. Ampe (red.), *Dr. L. Reypens-Album. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. L. Reypens ter gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag op 26 februari 1964.* Antwerpen, 1964, Studiën en tekstuitgaven van Ons geestelijk erf XVI, 357-382]
Ruh, Kurt, 1984c, ‘Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik’, in: Volker Mertens (red.), *Kurt Ruh, Kleine Schriften.* Dl. II, *Scholastik und Mystik im Spätmittelalter.* Berlijn [enz.], 1984, 118-144. [eerder verschenen in: Kurt Ruh (red.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik.* Darmstadt, 1964, 240-274]
Ruh, Kurt, 1984d, ‘“Le miroir des simples âmes” der Marguerite Porete’, in: Volker Mertens (red.), *Kurt Ruh, Kleine Schriften.* Dl. II, *Scholastik und Mystik im Spätmittelalter.* Berlijn [enz.], 1984, 212-236. [eerder verschenen in: Hans Fromm, Wolfgang Harms & Uwe Ruberg (red.), *Verbum et signum.* Dl. 2, *Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter.* München, 1975, 365-387]
Ruh, Kurt, 1984e, ‘Beginenmystik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete’, in: Volker Mertens (red.), *Kurt Ruh, Kleine Schriften.* Dl. II, *Scholastik und Mystik im Spätmittelalter.* Berlijn [enz.], 1984, 237-249. [eerder verschenen in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur* 106 (1977), 265-277]
Ruh, Kurt, 1984f, ‘Deutsche Predigtbücher des Mittelalters’, in: Volker Mertens (red.), *Kurt Ruh, Kleine Schriften.* Dl. II, *Scholastik und Mystik im Spätmittelalter.* Berlijn [enz.], 1984, 296-317. [eerder verschenen in: Heimo Reinitzer (red.), *Beiträge zur Geschichte der Predigt. Vorträge und Abhandlungen.* Hamburg, 1981, Vestigia Biblia 3, 11-30]
Ruh, Kurt, 1989a, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker.* 2e dr. München, 1989.
Ruh, Kurt, 1989b, ‘Paradisus animae intelligentis' (“Paradis der fornuftigen sele”)’, *VL*^{2} 7 (1989), 298-303.
Ruh, K., ‘Richard von St. Viktor’, in: *VL*^{2} 8 (1992), 44-54.
Ruh, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik.* Dl. 1, *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts.* München, 1990. Dl. 2, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit.* München, 1993. Dl. 3, *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik.* München, 1996. Dl. 4, *Die niederländische Mystik des 14. bis des 16. Jahrhunderts.* München, 1999.
Ryckaert, Marc, ‘Resultaten van het historisch-geografisch onderzoek in de Belgische kustvlakte’, in: *Transgressies en occupatiegeschiedenis in de kustgebieden van Nederland en België. Colloquium Gent 5-7 september 1978: handelingen.* Gent, 1980, 75-92.

Sanders, Willy (ed.), *Der Leidener Willeram. Untersuchungen zu Handschrift, Text und Sprachform.* München, 1971, Medium Aevum. Philologische Studien 27.
Sandor, Monica, 'Jacques de Vitry - Biography', in: Jacqueline Hamesse & Xavier Hermand (red.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale.* Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet). Louvain-la-Neuve 1993, Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, Études, Congrés 14, 53-59.
Schalij, J.M., 1943a, 'Richard van St. Victor en Hadewijchs 10de brief', in: *TNTL* 62 (1943), 219-228.

Schalij, J.M., 1943b, ‘s. Bernardus' “De diligendo deo” de grondslag voor het 41ste Limburgse sermoen’, in: *TNTL* 62 (1943), 256-269.
Schatten uit de Biekorf. Middeleeuwse handschriften uit Ter Doest. Tentoonstellingscatalogus. Brugge, 1994.
Scheepsma, Wybren, *Deemoed en devotie. De koorvrouwen van Windesheim en hun geschriften.* Amsterdam, 1997, NLCM XVII.
Scheepsma, Wybren, [recensie van:] Guido Hendrix, *Ontmoetingen met Lutgart van Tongeren, benedictines en cisterciënzerin (1182-1246-1996).* Dl. 1, *Iconografie van Portugal tot Polen*, Leuven, 1996. Dl. III, *Thomas van Cantimprés Vita Lutgardis.* Leuven, 1997. Deel IV, *Het Kopenhaagse Leven van Lutgart.* Leuven, 1997, Bibliotheca auctorum, traductorum et scriptorum Ordinis Cisterciensis 4. In: *OGE* 73 (1999), 92-95.
Scheepsma, Wybren, ‘Hadewijch und die “Limburgse sermoenen” Überlegungen zu Datierung, Identität und Authentizität’, in: Walter Haug & Wolfram Schneider Lastin (red.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquimn Kloster Fischingen 1998.* Tübingen, 2000, 653-682.
Scheepsma, Wybren, 2001a ‘Filling the blanks. A Middle Dutch Dionysius quotation and the origins of the “Rothschild Canticles”’, in: *Medium Aevum* 70 (2001), 278-303.
Scheepsma, Wybren, 2001b, ‘Het oudste Middelnederlandse palmboomtraktaat en de *Limburgse sermoenen*’, in: *OGE 75* (2001), 153-181.
Scheepsma, Wybren, ‘Aldfryske preken?’, in: *Philologia Frisica anno 2002. Lézingen fan it sechtjinde Frysk Filologekongres 11, 12 en 13 desintber 2002.* Ljouwert, 2003, 183-199.
Scheepsma, Wybren, 2004A, ‘Beatrice of Nazareth: the first woman author of mystical texts’, in: Anneke B. Mulder-Bakker (red.), *Seeing and knowing. Women and learning in medieval Europe 1200-1500.* Turnhout, 2004, Medieval Women: Texts and Contexts 11, 49-66.
Scheepsma, Wybren, 2004B, ‘Mystical networks in the Middle Ages? On the first women writers in Middle Dutch and their literary connections’. Te verschijnen in P. Broomans e.a. (red.), 1 *have heard about you. Women's writing crossing borders.*
Scheepsma, Wybren, (ter perse), ‘Alijt Bake (1415-1455) und die deutschen Prediger des 14. Jahrhunderts’, in: Volker Mertens, Hans-Jochen Schiewer & Wolfram Schneider-Lastin (red.), *Predigt im Kontext. Internationales Symposium am Fachbereich der Freien Universität Berlin vom 5-8. Dezember 1996.* Tübingen, Niemeyer.
Scheler, Auguste, *Dits et contes de Baudouin de Condé et de son fils Jean de Condé.* Dl. 1, *Baudouin de Condé.* Brussel, 1866.
Schepers, Kees (ed.), ‘Bedudinghe op Cantica canticorum’, *bewerkende vertaling van* ‘Glossa tripartita super Cantica’. *Editie en teksthistorische studies.* 2 dln. Ongepubliceerd proefschrift Rijksuniversiteit Groningen, 1999.
Schiewer, Hans-Jochen, 1992a, ‘Schwarzwälder Predigten’, in: *VL²* 8 (1992), 919-924.
Schiewer, Hans-Jochen, 1992b, ‘Schweizer Predigten’, in: *VL²* 8 (1992), 942-945.

Schiewer, Hans-Jochen, 1992c, ‘Spuren von Mündlichkeit in der mittelalterlichen Predigtüberlieferung. Ein Plädoyer für exemplarisches und beschreibend-interpretierendes Edieren’, in: *Editio* 6 (1992), 64-79.
Schiewer, Hans-Jochen, *Die Schwarzwälder Predigten. Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der Sonntags- und Heiligenpredigten.* Tübingen, 1996, MTU 105.
Schiewer, Hans-Jochen, ‘German sermons in the Middle Ages’, in: *The sermon.* Turn hout, 2000, 861-961.

Schiewer, H.J., & C.V. Samson-Himmelstjerna, ‘Computing Middle German sermons’, in: Jacqueline Hamesse & Xavier Hermand (red.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*. Louvain-la-Neuve, 1993, Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, 341-349.
Schiewer, Regina, ‘Die Entdeckung der mittelniederdeutschen Predigt: Überlieferung, Form, Inhalte’, in: *Oxford German Studies* 26 (1997), 24-72
Schmidt, Paul Gerhard, *Johannes von Magdeburg, O.P. Die Vita der Margaretha contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts.* Leipzig, 1992, Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 36.
Schmidtke, Dietrich, *Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur im Mittelalter. Am Beispiel der Gartenallegorie.* Tübingen, 1982, Hermaea. Germanische Forschungen, N.F. 43.
Schmidtke, Dietrich, ‘Konrad von Weißenburg, Ps.-Konrad von Weißenburg’, in: *VL*^{2} 5 (1984), 270-271.
Schmidtke, Dietrich, ‘Tochter Sion-Traktat’, in: *VL*^{2} 9 (1995), 950-960.
Schmitt, Jean-Claude, *Mort d'une hérésie. l'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIVte et XVIe siècle.* Parijs [enz.], 1978, Civilisations et Sociétés 56.
Schmitt, Margarete (ed.), *Der grosse Seelentrost. Ein niederdeutsches Erbauungsbuch des vierzehnten Jahrhunderts.* Keulen [enz.], 1959, Niederdeutsche Studien 5.
Schneider, 1987a, Karin, *Gotische Schriften in deutscher Sprache.* 1, *Vom späten 12. Jahrhundert bis um 1300.* 2 dln. Wiesbaden, 1987.
Schneider, 1987b, Karin, ‘Die deutschen Texte in clm 935’, in: *Hildegard-Gebetbuch. Faksimile-Ausgabe des Codex Latinus Monacensis 935 der Bayerischen Staatsbibliothek. Kommentarband.* Wiesbaden, 1987, 51-69.
Schnell, Rüdiger, ‘Konstanz und Metamorphosen eines Textes. Eine überlieferungsund geschlechtergeschichtliche Studie zur volkssprachigen Rezeption von Jacobus' de Voragine Ehepredigten’, in: *Frühmittelalterliche Studien* 33 (1999), 319-395.
Schneyer, Johannes Baptist, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, 11 dln. Münster, 1969-1990, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 43/1-11.
Schoemann, J.B., *Die Rede von den 15 Graden. Rheinische Gottesfreunde-Mystik.* Berlin, 1930, Germanische Studien 80.
Schoengen, Michael, *Monasticon Batavum.* Dl. 1, *De Franciscaansche orden.* Amsterdam, 1940, Verhandelingen der Nederlandsche Academie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N.R. XLV.
Schreiner, Klaus, ‘Zisterziensisches Mönchtum und soziale Umwelt. Wirtschaftlicher und sozialer Strukturwandel in hoch- und spämittelalterlichen Zisterzienserkonventen’, in: Kaspar Elm & Peter Joerissen (red.), *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband.* Köln, 1982, Schriften des Rheinischen Museumsamtes 18, 79-135.
Schreiner, Klaus, ‘Gebildete Analphabeten? Spätmittelalterliche Laienbrüder als Leser und Schreiber wissensvermittelnder und frömmigkeitsbildender

Literatur', in: Horst Brunner & Norbert Richard Wolf (red.), *Wissensliteratur im Mittelalter und der frühe Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache.* Wiesbaden, 1993, Wissensliteratur im Mittelalter 13, 296-327.
Schweikle, Günther, 'Hugo von Trimberg', in: *VL*^{2} 4 (1983), 268-282.
Schweitzer, Franz-Josef, '<Weiße Flecken' in der Literaturgeschichte? Zur mystischen

und lehrhaft-geistlichen Literatur um 1300'. in: Rolf Bräuer & Otfrid Ehrismann (red.), *Mediävistische Literaturgeschichtsschreibung. Gustav Ehrismann zum Gedächtnis.* Göppingen, 1992, GAG 572, 235-247.
Schweitzer, Franz-Josef, *Meister Eckhart und der Laie. Ein antihierarchischer Dialog des 14. Jahrhunderts aus den Niederlanden.* Berlijn, 1997, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N.F. 6.
Schweitzer, Franz-Josef, 'Gab es eine begardische Literatur?', in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 12 (Frankfurt am Main, 2000), 325-338.
Seidel, Kurt Otto, 1982a, *Die St. Georgener Predigten. Ausgewählte Abbildungen zur handschriftlichen Überlieferung.* Göppingen, 1982, Litterae. Göppinger Beiträge zur Tekstgeschichte 89.
Seidel, Kurt Otto, 1982b, 'Eine mittelniederdeutsche Handschrift der St. Georgener Predigten aus Bielefeld', in: Kurt Otto Seidel (red.), *Sô predigent etelîche. Beiträge zur deutschen und niederländischen Predigt im Mittelalter.* Göppingen, 1982, GAG 378, 97-150.
Seidel, Kurt Otto, 'Die St. Georgener Predigten und ihre Mitüberlieferung', in: Volker Mertens & Hans-Jochen Schiewer (red.), *Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin am 3.-6. Oktober 1989.* Tübingen, 1992, 18-30.
Seidel, Kurt Otto, *Die St. Georgener Predigten. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte.* Habilitationsschrift vorgelegt der Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft der Universität Bielefeld (Masch. Schrift, 1994).
Seidel, Kurt Otto, *>Die St. Georgener Predigten<. Untersuchungen zur Überlieferungs-und Textgeschichte.* Tübingen, 2003, MTU 121.
Senner, Walter, 'Meister Eckhart in Köln', in: Klaus Jacobi (Hg.), *Meister Eckhart: Lebensstationen - Redesituationen.* Berlin, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge 7, 207-237.
Sherwood-Smith, Maria, & Patricia Stoop, *Repertorium van Middelnederlandse preken in handschriften tot en met 1550.* Dl. 1, *Antwerpen-Brussel.* Dl. 2, *Den Haag-Leiden.* Dl. 3, *Indices.* Leuven, 2003, MN XXIX.
Siegroth-Nellesen, Gabriele von, 'Die heilige Regel für ein vollkommenes Leben', in: *VL*^{2} 3 (1981), 627-628.
Simons, Walter, 'Beguines and psalters', in: *OGE* 65 (1991), 23-30.
Simons, Walter, 'Reply', in: *OGE* 66 (1992), 256-259.
Simons, Walter, 'Geletterdheid en boekengebruik bij de vroegste begijnen', in: R. Beyers (red.), *Van vader- naar moedertaal. Latijn, Frans en Nederlands in de dertiende-eeuwse Nederlanden. Handelingen van het colloquium georganiseerd door de Koninklijke Zuid-Nederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis op 23 oktober 1999.* Brussel, 2000, 167-180.
Simons, Walter, *Cities of ladies. Beguine communities in the Southern Low Countries, 1200-1565.* Philadelphia, 2001.
Simons, Walter, '"Staining the speech of things divine" the uses of literacy in medieval beguine communities', in: Thérèse de Hemptinne & María Eugenia Góngora (red.), *The voice of silence. Women's literacy in a men's church.* Turnhout, 2004, Medieval Church Studies 9, 85-110.

Sinclair, Keith Val, *French devotional texts of the Middle Ages. A bibliographic manuscript guide.* Westport, Conn. [enz.], 1979. *First supplement.* Westport, Conn. [enz.], 1982. *Second supplement.* New York, 1988.
Sleiderink, Remco, *De stem van de meester. De hertogen van Brabant en hun rol in het literaire leven (1106-1430).* Amsterdam, 2003, NLCM 25.

Slijpen, W., 'De Limburgsche sermoenen toch Limburgsch?', in: *Onze taaltuin* 6 (1937), 266-272.
Smalley, Beryl, *The study of the bible in the Middle Ages.* 2e dr., Oxford, 1952.
Smet, G. de, 'De evolutie van de Limburgse ambtelijke schrijftaal na Woeringen', in: J. Goossens (red.), *Woeringen en de oriëntatie van het Maasland.* Hasselt, 1988, 53-64.
Smet, Gilbert de, 'Die amtliche Schreibsprache beiderseits der Maas nach der Schlacht bei Wörringen (1288)', in: *Literatur und Sprache* (1989), 228-241.
Smeyers, Maurits, *Vlaamse miniaturen van de 8ste tot het midden van de 16de eeuw. De Middeleeuwse wereld op perkament.* Leuven, 1998.
Solignac, Aimé, 'Jubilation', in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire* 8 (1974), 1471-1478.
Sommer-Ramer, Cécile (red.), *Die Beginen und Begarden in der Schweiz.* Bazel [enz.], 1995, Helvetia sacra IX/2.
Southern, R.W., *Western society and the Church in the Middle Ages.* Herdr. Harmondsworth, 1979, The Pelican History of the Church 2.
Spaans, Yolande, & Ludo Jongen (ed. en vert.), *Het leven van Lutgard. Bloemlezing uit het Kopenhaagse handschrift.* Hilversum, 1996, Middelnederlandse tekstedities 3.
Spamer, Adolf, *Über die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten.* Gießen, 1910.
Spencer, H.L., 'Middle English sermons', in: *The sermon.* Turnhout, 2000, 597-660.
Staub, Kurt Hans, & Hermann Knaus, *Die Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt.* Dl. 4, *Bibelhandschriften. Ältere theologische Schriften.* Wiesbaden, 1979.
Steenwegen, Antoon van, 'De gelukz. Ida de Lewis of Ida van Gorsleeuw', in: *OGE* 57 (1983), 105-133, 209-247 en 305-322.
Steer, Georg, 1978a, 'Anselm von Canterbury', in: *VL²* 1 (1978), 375-381.
Steer, Georg, 1978b, 'Bömlin, Konrad', in: *VL²* 1 (1978), 935-937.
Steer, Georg, 1987a, 'Geistliche Prosa', in: Ingeborg Glier (red.), *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250-1370.* Dl. 2, *Reimpaargedichte, Drama, Prosa.* München, 1987, Die Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart III/2, 306-370.
Steer, Georg, 1987b, 'Merswin, Rulman', in: *VL²* 6 (1987), 420-442.
Stein, Frederick Marc, *The religious women of Cologne: 1120-1320.* Yale University Ph. D. 1977. [onuitgegeven dissertatie, xerox-copy]
Stock, Brian, *The implications of literacy. Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries.* Princeton, New Jersey, 1983.
Stooker, Karl, & Theo Verbeij, *Collecties op orde. Middelnederlandse handschriften uit kloosters en semi-religieuze gemeenschappen in de Nederlanden.* Dl. 1, *Studie.* Dl. 2, *Repertorium.* Leuven, 1997, MN XVI.
Stöllinger-Löser, Christine, 'Der Boiffen Orden (Der Buben Orden)', in: *VL²* 11-1 (2000), 267-269.

Strauch, Philipp, ‘Zur Gottesfreundefrage’, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 34 (1902), 235-311.
Strauch, Philipp (ed.), ‘Palma contemplationis’ in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 48 (1924), 335-375.
Stutvoet-Joanknecht, Christina Maria (ed.), *Der byen boeck. De Middelnederlandse vertalingen van* Bonum universale de apibus *van Thomas van Cantimpré en hun achtergrond.* Amsterdam, 1990.

Taylor, Larissa, ‘French sermons, 1215-1535’, in: *The sermon.* Turnhout, 2000, 711-758.
Tersteeg, Jacques, ‘Met Hadewijch in de zevende hemel. Bijdrage tot de interpretatie van het vierde visioen’, in: *OGE* 71 (1997), 97-107.

Ubbink, R.A., *De receptie van meister Eckhart in de Nederlanden gedurende de Middeleeuwen*, Amsterdam, 1978.
Unger, Helga, *Geistlicher Herzen Bavngart. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus dem Augsburger Franziskanerkreis des 13. Jahrhunderts.* München, 1969, MTU 24.
Unger, Helga, ‘Baumgarten geistlicher Herzen’, in: *VL*^{2} 1 (1978), 643-645.

Valente Bacci, Anna Maria, ‘The typology of medieval German preaching’, in: Jacqueline Hamesse & Xavier Hermand (red.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992).* Louvain-la-Neuve 1993, Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, Études, Congrès 14, 313-329
Vance, Eugene, [recensie van:] Mary Carruthers, *The craft of thought. Meditation, rhetoric and the making of images, 400-1200.* Cambridge, 1998, in: *The Medieval Review* 2000 (tmrl@wmich.edu).
Vankenne, A., (vert.), *Vie de Marie d'Oignies par Jacques de Vitry. Supplément par Thomas de Cantimpré.* Namur, 1989.
Van minne spreken... Nederlandse mystieke teksten uit de 13e eeuw. Uitgegeven door de projectgroep Hadewijch van de sectie Nederlands - K.U. Nijmegen onder begeleiding van dr. H. Vekeman. Nijmegen, 1976.
Veerdeghem, Frans Van (ed.), *Leven van Sinte Lutgart, tweede en derde boek. Naar een Kopenhaags handschrift.* Leiden, 1899.
Vekeman, H.W.J., ‘Angelus sane nuntius’. Een interpretatie van het visioenenboek van Hadewijch', in: *OGE* 50 (1976), 225-259.
Vekeman, Herman W.J., (vert.), *Hoezeer heeft God mij bemind. Beatrijs van Nazareth 1200-1268.* Kampen [enz.], 1993.
Vekeman, H.W.J., & J.J.Th.M. Tersteeg (ed.), *Beatrijs van Nazareth, Van seuen manieren van heileger minnen.* Zutphen, 1971, Klassiek letterkundig pantheon 188.
Vellekoop, K., & H. Wagenaar-Nolthenius, m.m.v. W.P. Gerritsen & A.C. Hemmes-Hoogstadt (ed.), *Het Antwerps Liedboek. 87 melodieën op teksten uit ‘Een Schoon Liedekens-Boeck’ van 1544.* Dl. 1, *Liederen.* Dl. II, *Commentaar.* Amsterdam, 1975.
Verbaal, Wim, ‘Réalités quotidiennes et fiction littéraire dans les “Sermons sur le Cantique” de Bernard de Clairvaux’, in: *Cîteaux* 51 (2000), 201-217.
Vercoullie, J. (ed.), *Werken van Zuster Hadewijch*, Dl. III, Inleiding, varianten, errata. Gent 1905, Maatschappij der Vlaamsche Bibliophilen, 4e reeks 14.
Verdeyen, P. (ed.), ‘De Middelnederlandse vertaling van Pomerius' werk “De origine monasterii Viridisvallis”’, in: *OGE* 55 (1981), 105-165.

Verdeyen, Paul, & Raffaele Fasetta (ed. en vert.), *Bernard de Clairvaux, Sermons sur le Cantique.* Dl. 1, *Sermons 1-15*. Parijs, 1996, Oeuvres complètes X/Sources chrétiennes 414. Dl. 2, *Sermons 16-32.* Parijs, 1998, Oeuvres complètes XI/Sources chrétiennes 431. Dl. 3, *Sermons 33-50.* Parijs, 2000, Oeuvres complètes XII/Sources chrétiennes 452.
Visser, Nico (vert.), *Hij kusse mij met de kus van zijn mond. Bernardus van Clairvaux: Preken 1-9 over het Hooglied.* Kampen [enz.], 1999, Mystieke teksten en thema's 14.

Volfing, Annette, *Heinrich von Mügeln 'Der meide kranz'. A conanentary.* Tübingen, 1997, MTU 111.
Vooys, C.G.N. de, 'Twee Christen-Democraten uit de veertiende eeuw. II, Een onbekende leek', in: *De XXe eeuw* 9 (1903), 280-310.
Vooys, C.G.N. de, 'De dialoog van Meester Eggaert en de onbekende leek', in: *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis* 7 (1910), 166-226.
Vooys, C.G.N. de, 'Bestond er een dietse prozavertaling van de "Bestiaire d' Amour"', in: *TNTL* 46 (1927), 308-313.
Vooys, C.G.N. de, 'Bijdragen tot de Middelnederlandse woord-geografie en woordchronologie III, De vertaling van het "Moralium dogma philosophorum" Middelnederfrankies of Middelnederlands', in: *TNTL* 54 (1935), 24-27.
Vreese, Willem de, *De handschriften van Jan van Ruusbroec's werken.* 2 dln. Gent, 1900-1902.
Vreese, Willem de, 'Over de benamingen onzer taal, inzonderheid over Nederlandsch', in: *VMKVA* (Gent, 1909), 417-592.
Vreese, Willem de, 1962a, 'De Dietsche boeken van 't Rooklooster omstreeks het jaar 1400', in: P.J.H. Vermeeren (red.), *Willem De Vreese, Over handschriften en handschriftenkunde. Tien codicologische studiën*, Zwolle, 1962, Zwolse taal- en letterkundige studies, 61-70. [eerder verschenen in: *Album Kern. Opstellen geschreven ter eere van dr. H. Kern, heen aangeboden door vrienden en leerlingen op zijn zeventigsten verjaardag.* Leiden, 1903, 397-403]
Vreese, Willem de, 1962b, 'Paradox over den grooten nood der Nederlandsche philologie', in: P.J.H. Vermeeren (red.), *Willem De Vreese, Over handschriften en handschriftenkunde. Tien codicologische studiën*, Zwolle, 1962, Zwolse taal- en letterkundige studies, 142-178. [eerder verschenen verschenen in: *Handelingen van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden* (1932-1933), 30-61]

Wackernagel, Wilhelm, *Altdeutsches Lesebuch.* Heruitg. 2e dr. Bazel, 1847.
Wackernagel, Wilhelm, *Altdeutsches Lesebuch.* 5e dr. Bazel, 1873.
Wackernagel, Wilhelm, & Max Rieger, *Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften.* Bazel, 1876. [fotomech. herdr. Darmstadt, 1964]
Wackers, P., 'Het interpolatieprobleem in de "Seuen manieren van minnen" van Beatrijs van Nazareth', in: *OGE* 45 (1971), 215-230.
Wackers, P.W.M., 'De kosmos bij Ruusbroec, astrologie en allegorie', in: G.R.W. Dibbets P.W.M. Wackers (red.), *Wat duikers vent is dit! Opstellen voor W.M.H. Hummelen.* Wijhe, 1989, 55-73.
Wackers, Paul, *Terug naar de bron.* Utrecht, 2002.
Warnar, Geert, *Het Ridderboec. Over Middelnederlandse literatuur en lekenvroomheid.* Amsterdam, 1995, NLCM X.
Warnar, Geert, 'Meester Eckhart, Walter van Holland en Jan van Ruusbroec. Historische en literaire betrekkingen in de Middelnederlandse mystiek', in: *OGE* 69 (1995), 3-25.
Warnar, Geert, 'Die donkerheit vercleren. Over de literairhistorische achtergronden van de Middelnederlandse evangeliënharmonie', in: *Queeste* 6 (1999), 112-126.

Warnar, Geert, 2003a, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek in de veertiende eeuw.* Amsterdam, 2003.
Warnar, Geert, 2003b, 'Tauler in Groenendaal. Mystik und Gelehrtheit in der niederländischen Literatur des 14. Jahrhunderts', in: Angelika Lehmann-Benz, Ulrike Zellmann & Urban Küsters (red.), *Schnittpunkte. Deutsch-Niederländische Li-*

teraturbeziehungen im späten Mittelalter. Münster [enz.], 2003, Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 5, 55-66.
Warnock, Robert G. (ed.), *Die Predigten Johannis Paulis.* München, 1970, MTU 26.
Warnock, Robert G., 'Selbharts Regel', in: *VL*^{2} 8 (1992), 1057-1061.
Wehrli-Johns, Martina, 'Das mittelalterliche Beginentum - Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik?', in: Claudia Opitz & Martina Wehrli-Johns (red.), *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter.* Freiburg [enz.], 1998, Spektrum 4692, 25-51.
Weinhold, Karl (ed.), *Lamprecht von Regensburg. 'Sanct Franciskus Leben' und 'Tochter Syon'.* Paderborn, 1880.
Weitlauff, Manfred, 'Heinrich von Nördlingen', in: *VL*^{2} 3 (1981), 845-852.
Wilde, Deodatus de, *De B. Guerrico abbate Igniacensi eiusque doctrina de formatione Christi in nobis.* Westmalle, 1935.
Willaert, Frank, 'Is Hadewijch de auteur van de XXVIIIe Brief?', in: *OGE* 54 (1980), 26-38.
Willaert, Frank, *Hadewijchs poëtische techniek in de 'Strofische gedichten'.* Utrecht, 1984.
Willaert, Frank, 'Hadewijch en Maria Magdalena', in: Elly Cockx-Indestege & Frans Hendrickx (red.), *Miscellanea neerlandica. Opstellen voor dr. Jan Deschamps ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag.* Dl. II, Leuven, 1987, 57-69.
Willaert, Frank, 'Dw welt dw ist an allen orten reinisch. Über die Verbreitung zweier rheinischer Liedgattungen im Spätmittelalter', in: *Literatur und Sprache* (1989), 156-171.
Willaert, Frank, 'Het zingende hof. Ontstaan, vertolking en onthaal van hoofse minnelyriek omstreeks 1400', in: Frank Willaert e.a., *Een zoet akkoord. Middeleeuwse lyriek in de Lage Landen.* Amsterdam, 1992, NLCM VII, 109-122 en 348-359.
Willaert, Frank, 'De prozaïst als dichter. Berijmd proza en verzen in de werken van Ruusbroec', in: Th. Mertens e.a., *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, Amsterdam, 1993, NLCM VIII, 141-155 en 408-413.
Willaert, Frank, 'Van "Ons geestelijk erf" tot aan de "Kapellekensbaan"', in: Frans Hendrickx (red.), *Pampiere wereld. Litteraria neerlandica uit het bezit van de Universiteit van Antwerpen.* Leuven, 1994, MN XI, 1-24.
Willaert, Frank, 'Maria Magdalenas Lied im Maastrichter Passionsspiel', in: Carla Dauven-van Knippenberg & Helmut Birkhan (red.), *Sô wold ich in fröiden singen. Festgabe für Anthonius H. Touber zum 65. Geburtstag.* Amsterdam, 1995, Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 43-44, 543-552.
Willaert, Frank, 'Een proefvlucht naar het zwarte gat. De Nederlandse liedkunst tussen Jan 1 van Brabant en het Gruuthuse-handschrift', in: Frank Willaert (red.), *Veelderhande liedekens. Studies over het Nederlandse lied tot 1600.* Leuven, 1997, Antwerpse Studies over Nederlandse Literatuurgeschiedenis 2, 30-46.

Willeumier-Schalij, Johanna Marie (ed.), *Dat boec der minnen* (*Die Rede von den 15 Graden*). Leiden, 1946.
Willeumier-Schalij, J.M. (ed.), 'Vander dochtere van Syon', in: *TNTL* 67 (1950), 1-23.
Williams-Krapp, Werner, *Überlieferung und Gatung. Zur Gattung 'Spiel' im Mittelalter. Mit einer Edition von 'Sündenfall und Erlösung' aus der Berliner Handschrift mgq 496.* Tübingen, 1980, Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 28.
Williams-Krapp, Werner, 'Literaturlandschaften im späten Mittelalter', in: *Niederdeutsches Wort* 26 (1986), 1-7.
Williams-Krapp, Werner, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelal-*

ters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen, 1986, Texte und Textgeschichte. Würzburger Forschungen 20.
Williams-Krapp, Werner, 'Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert', in: *Jahrbuch der Oskar von Wolkenstein Gesellschaft* 4 (1986-1987), 41-51.
Williams-Krapp, Werner, 'Die überlieferungsgeschichtliche Methode. Rückblick und Ausblick', in: *Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 25 (2001), 1-21.
Williams-Krapp, Werner, 'Ein puch verschriben ze deutsch in brabantzer zunge. Zur Rezeption von mystischem Schrifttum aus dem "niderlant" im "oberlant"', in: Angelika Lehmann-Benz, Ulrike Zellmann & Urban Küsters (red.), *Schnittpunkte. Deutsch-Niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter.* Münster [enz.], 2003, Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 5, 41-53.
Wilmart, André, *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican.* Città del Vatticano 1933, Studi e testi 59.
Winkel, J. te, *Ontwikkelingsgang der Nederlandsche letterkunde.* Dl. 1, *Geschiedenis der Nederlandsche letterkunde van Middeleeuwen en Rederijkerstijd.* Haarlem, 1922.
Wogan-Browne, Jocelyn, & Marie-Élisabeth Henneau, 'Liège, the medieval "woman question" and the question of medieval women', in: Juliette Dor, Lesley Johnson & Jocelyn Wogan-Browne (red.), *New trends in feminine spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact.* [Z.pl.], 1999, Medieval Women: Texts and Contexts 2, 1-23.
Wolff, Ludwig, 'Brun von Schönebeck', in: *VL*^{2} 1 (1978), 1056-1061.
Worstbrock, F.J., 'Arnulf von Löwen', in: *VL*^{2} 1 (1978), 500-502.
Worstbrock, F.J. 'Hermann Josef von Steinfeld', in: *VL*^{2} 3 (1981), 1062-1066.
Wüst, Paul (ed.), *Die Lilie, eine mittelfränkische Dichtung in Reimprosa und andere geistliche Gedichte.* Berlin, 1909, DTM 15.

Zacher, Julius, 1842a, 'Mittelniederländisches Osterspiel', in: *Zeitschrift für deutsches Alterthum* 2 (1842), 302-350.
Zacher, Julius, 1842b, 'Mittelniederländische Predigten', *Zeitschrift für deutsches Alterthum* 2 (1842), 350-357.
Zelissen, P.G.J., *Untersuchungen zu den Pronomina im Rheinisch-Maasländischen bis 1300.* Helmond, 1969.
Zeyde, Marie Hélène van der, *Hadewijch. Een studie over de mens en de schrijfster.* Groningen [enz.], 1934.
Zieleman, G.C., *Middelnederlandse epistel- en evangeliepreken.* Leiden, 1978, Kerkhistorische bijdragen VIII.
Zieleman, G.C., 'Das Studium der deutschen und niederländischen Predigten des Mittelalters', in: Kurt Otto Seidel (red.), *Sô predigeet etelîche. Beiträge zur deutschen und niederländischen Predigt im Mittelalter.* Göppingen, 1982, GAG 378, 5-48.
Zieleman, G.C., *De preek bij de moderne devoten.* Deventer, 1984.
Zieleman, G.C., 'Het handschrift Langenberg der "Limburgse sermoenen"', in: Elly Cockx-Indestege & Frans Hendrickx (red.), *Miscellanea Neerlandica.*

Opstellen voor dr. Jan Deschamps ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag. Dl. 1, Leuven, 1987, 183-193.
Zieleman, G.C., 'Preken als litteraire documenten', in: Th. Mertens e.a., *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, Amsterdam, 1993, NLCM VIII, 70-86 en 388-395.
Zimmer, Petra, & Brigitte Degler-Spengler (red.), *Die Dominikaner und die Dominikanerinnen in der Schweiz*. 2 dln. Bazel, 1999, Helvetia sacra IV/5.

Zink, Michel, *La prédication en langue Romane avant 1300.* Parijs, 1976, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age 4.
Zink, Michel, 'Les destinataires des recueils de sermons en langue vulgaire aux XIIe et XIIIe siècles. Prédication effective et prédication dans un fauteuil', in: *Actes du 99e congrès national des sociétés savantes. Besançon, 1974. Section de philologie et d'histoire jusgu'à 1610.* Dl. 1, *La piété populaire au Moyen Age.* Paris, 1977, 59-74.
Zink, Michel, 'La prédication en langues vernaculaires', in: Pierre Roché & Guy Lubrichon (red.), *Le Moyen Age et la Bible.* Paris, 1984, Bible de Tous les Temps 4, 489-516.
Zinn, Grover A., *Richard of St. Victor, The twelve Patriarchs. The Mystical Ark. Book Three of the Trinity.* New York [enz.], 1979, The Classics of Western Spirituality.

Handschriftenregister

Amsterdam, Universiteitsbibliotheek, I E 28 (Am): 47, 52, 119, 165, 168, 238, 245, 330 n. 170
Amsterdam, Universiteitsbibliotheek, I G 41: 329 n. 143
Amsterdam, Universiteitsbibliotheek, I G 56: 229, 364 n. 125
Amsterdam, Universiteitsbibliotheek, I G 57: 229, 364 n. 125
Antwerpen, Museum Plantin-Moretus, M 380: 350 n. 215

Baltimore, Walters Art Gallery, Walters 91: 287
Bazel, Universitätsbibliothek, G^2 II 58: 359 n. 30
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. gall. oct. 28: 281, 284-285
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. fol. 613: 361 n. 78
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. oct. 12: 144, 246, 249, 302
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. oct. 188: 369 n. 88
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. oct. 329: 239
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu. 149: 144, 246
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu. 206: 345 n. 114
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu. 1079 (B2): 51, 52, 245, 331 n. 188
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu. 1084: 65, 238, 243, 331 n. 189
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu. 1086: 353 n. 278
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu. 1092: 238-239
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. qu. 1097: 238-239
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. lat. oct. 264: 280, 283-284, 286, 376 n. 209
Berlijn, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, theol.lat.qu. 195: 337 n. 305
Bern, Bibliothèque de la Bourgeoisie, 79: 372 n. 157
Bielefeld, Ratsgymnasium, cod. O 7 (Bi): 49, 330 n. 178
Bonn, Universitätsbibliothek, S 2050: 64
Bonn, Universitätsbibliothek, S 2052: 137, 238, 349 n. 198
Brugge, Bibliotheek van het Groot Seminarie 88/170: 335 n. 270
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 1959 (Br1): 48, 52, 119, 152, 165, 168, 238, 245, 341 n. 21, 344 n. 92, 353 n. 301, 354 n. 314
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 2412-13: 144, 251, 350 n. 235
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 2877-78: 144, 246, 257-262
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 2879-80: 144, 246, 257-262
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 3067-73 (Ruusbroec-handschrift Vv): 137, 145, 146, 148, 149, 241-243, 245, 302, 331 n. 189, 349 n. 199, 352 n. 265
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 3093-95: 122

Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 4459-70: 20, 76, 79, 81, 338 n. 308, 339 n. 325 en 326

Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 8609-20: 76, 134-135, 151, 337 n. 306, 352 n. 276
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 9411-9426: 285
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 11.146-48: 168, 355 n. 338
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 11.729-30: 92, 127, 244, 341 n. 22, 346 n. 145
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 15.001: 325 n. 70
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 15.589-15.623 (handschrift-Van Hulthem): 161
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 19.565: 107
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 21.890: 137, 349 n. 199
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, II 112: 106, 239, 350 n. 215, 366 n. 16
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, II 1039 350 n. 215
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, II 2252: 146
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, II 2454 (Br2): 48, 52, 238, 245, 341 n. 21
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, IV 138: 239, 366 n. 16
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, IV 469: 329 n. 143
Brussel, Koninklijke Bibliotheek, IV 1045: 27

Chantilly, Musée Condé, 134 (1094): 348 n. 193
Cuyk, Kruisherenklooster St.-Agatha, c 20 (handschrift-Langenberg; La): 48, 50, 52, 93, 96, 238, 341 n. 21

Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, 2777: 335 n. 270
Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 70 E 13: 308, 322 n. 17
Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 73 G 25: 322 n. 14
Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 73 G 30: 29, 65, 82, 230
Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 73 G 33: 350 n. 215
Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 73 H 30: 243
Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 76 F 3: 356 n. 363
Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 76 G 17: 296-297
Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 78 A 30: 323 n. 17
Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 78 A 31: 25, 325 n. 73
Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 133 F 17: 353 n. 278
Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 133 G 1: 106
Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, ka XXIV: 25
Dijon, Bibliothèque Publique, Ms. 599: 372 n. 160
Dillingen, Kreis- und Studienbibliothek, 131(Di): 331 n. 184

Einsiedeln, Stiftsbibliothek, 277: 246-247, 370 n. 95
Erfurt, Wissenschaftliche Bibliothek der Stadt, Amplon. 12° 8: 106-107, 343 n. 75
Erlangen, Universitätsbibliothek, cod. 292: 158-161

Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek, Cod. 464 (A): 15, 43, 52, 99-100, 249, 259, 323 n. 28, 342 n. 50

Fulda, Hessische Landesbibliothek, Cod. Theol. Aa. 8° 79 (F): 52, 117-120, 180, 259, 301

Gent, Universiteitsbibliotheek, 693: 370 n. 96
Gent, Universiteitsbibliotheek, 941: 144, 246, 260
Gent, Universiteitsbibliotheek, 966: 65, 335 n. 257
Gent, Universiteitsbibliotheek, 1330: 137, 349 n. 199
Gent, Universiteitsbibliotheek, 1339: 353 n. 278

Gent, Universiteitsbibliotheek, fonds Serrure 1: 289
Giessen, Universitätsbibliothek, 876: 66-67, 335 n. 260

Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, cod 1 81: 62, 63
Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, IV 369: 29, 229, 364 n. 126

Karlsruhe, Sankt Georgen Cod. germ. XXXVI (G): 15, 41, 43, 52, 94, 98-100, 104, 259, 342 n. 50, 344 n. 93 en 94, 358 n. 387 en 10, 364 n. 144
Keulen, Historisches Archiv, cod. w. 4°: 331 n. 189
Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, Cod. 864 (N): 259
Krakau, Biblioteka Jagiellon'ska (*olim* Berlijn, Preußische Staatsbibliothek), ms. germ. qu. 1085: 238
Krakau, Biblioteka Jagiellon'ska (*olim* Berlijn, Preußische Staatsbibliothek), ms. germ. qu. 1087 (BI): 47-48, 51, 52, 119, 165, 238, 244, 341 n. 21, 344 n. 92, m 365 n. 7

Laon, Bibliothèque Municipale, 244: 372 n. 157
Leeuwarden, Provinsjale of Buma Bibliotheek, 685 Hs.: 127, 168, 355 n. 332 en 338, 372 n. 155
Leiden, Universiteitsbibliotheek, BPL 101: 364 n. 123
Leiden, Universiteitsbibliotheek, Ltk. 227: 361 n. 78
Leiden, Universiteitsbibliotheek, Ltk. 327: 65, 335 n. 257
Leuven, Universiteitsbibliotheek, G 53: 288, 375 n. 206
Londen, British Library, Add. 9048: 61, 66, 333 n. 226
Londen, British Library, Add. 21.114: 277
Londen, British Library, Ms. Egerton 2188: 357 n. 367
Londen, British Library, Ms. Harley 2930: 286-287, 297-298, 348 n. 193, 377 n. 241
Londen, British Library, Royal 16.E.XII: 374 n. 187, 376 n. 209
Londen, Library of University College, Ms. Germ. 11 (*olim* Phillips ms. 643; Ph): 331 n. 184
Luik, Bibliothèque de l'Université, 437: 20, 29, 230, 324 n. 41
Lyon, Bibliothèque de la Ville, 867: 376 n. 209

Metz, Bibliothèque Municipale, 535: 281-282, 285-286, 288-289, 354 n. 319, 375 n. 207, 376 n. 209 en 211
München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 935: 59-60, 66
München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. germ. 41: 326 n. 81
München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. germ. 142: 136
München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. germ. 834: 344 n. 109

Nantes, Musée Dobré, 5: 372 n. 157
New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, ms 404: 109-111, 292-295

Oegstgeest, dr. Schotman, hs. 1: 349 n. 198

Oporto, Biblioteca Publica Municipal, 619: 286-287
Oudenaarde, Stadsarchief (Enaamse codex; *zie ook* Oxford, Bodleian Library): 228, 364 n. 122
Oxford, Bodleian Library, Douce ms. 381 (Enaamse codex; *zie ook* Oudenaarde, Stadsarchief: 364 n. 122

Parijs, Bibliothèque de l'Arsenal, 937: 376 n. 209
Parijs, Bibliothèque de l'Arsenal, 2058: 37, 286, 328 n. 124, 375 n. 190, 376 n. 209
Parijs, Bibliothèque de l'Arsenal, 2111: 376 n. 209
Parijs, Bibliothèque de l'Arsenal, 5201: 376 n. 217
Parijs, Bibliothèque Mazarine, 788: 286, 328 n. 124, 348 n. 180, 375 n. 190, 376 n. 209
Parijs, Bibliothèque Mazarine, 920: 127, 129-130, 144, 243-244, 245, 246, 249, 252, 260, 302
Parijs, Bibliothèque Nationale, fr. 939: 348 n. 193
Parijs, Bibliothèque Nationale, fr. 1802: 348 n. 193
Parijs, Bibliothèque Nationale, fr. 1879: 347 n. 176, 348 n. 193
Parijs, Bibliothèque Nationale, fr. 1882: 348 n. 193
Parijs, Bibliothèque Nationale, fr. 6447: 287-288, 376 n. 209 en 217
Praag, Gedenkstätte des nationalen Schrifttums, Kloster Strahov, cod dg IV 17: 64

Saint-Quentin, Bibliothèque Municipale, 75 (86): 133, 136, 347 n. 176
Sarnen, Bibliothek des Benediktiner-Kollegiums, cod. 169 (Sa): 159
Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, cod.theol.phil. 8 check(St): 159
Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, cod.theol.phil. 253: 369 n. 78

Tilburg, Universiteitsbibliotheek, KHS 20: 119
Trier, Stadtbibliothek, ms 1149/451: 60
Trier, Stadtbibliothek, 2017 (660): 127, 346 n. 145

Uppsala, Universitetsbibliotek, Cod. C 800 (U): 259, 331 n. 184
Utrecht, Universiteitsbibliotheek, 128 (3 G 3): 325 n. 71
Utrecht, Universiteitsbibliotheek, II E 37: 331 n. 189

Venetië, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. Z. 67 (= 1982): 325 n. 66

Weert, Minderbroeders, 10: 137, 349 n. 198, 366 n. 16
Wenen, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 88: 369
Wenen, Österreichische Nationalbibliothek, 1997: 69
Wenen, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2702 (W): 259, 331 n. 184
Wenen, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2739: 59-60, 66
Wenen, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 15.258 (W2): 49, 50, 91-92, 143, 149, 242, 244, 245, 331 n. 190, 341 n. 21, 344 n. 92, 352 n. 265
Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, cod. 68: 63-64, 66, 234, 335 n. 2262
Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv, A 148: 361 n. 78
Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv, 3004 B 10: 168

Zürich, Zentralbibliothek, Ms. c 76 (Z): 52, 159, 257, 259, 331 n. 184, 354 n. 311
Zürich, Zentralbibliothek, Ms. c 170: 378 n. 251 en 253
Zürich, Zentralbibliothek, Ms. c 172: 378 n. 253

Zürich, Zentralbibliothek, Ms. c 174: 378 n. 253

Register

De namen van historische personen zijn op voornaam geordend, moderne auteurs op achternaam. Historische teksten waarvan de auteur bekend is, zijn te vinden onder diens/haar naam. Van anonieme werken zijn de titels als ingang opgenomen. De volgorde van deze titels is strikt alfabetisch, waarbij spaties tussen woorden zijn genegeerd.

A Dieu proier me tornerai 281-282, 285, 288-289
Aarschot, begarden 28
Acco 73
Adam 293
Adam van Dryburgh, *Liber de ordine, habitu et professione canonicorum ordinis Praemonstratensis* 201, 359 n. 35
Adelwip (*zie ook* Hadewijch) 249, 260, 302
Admont, klooster 109
Aelfric 37
Aelfric, homilieën 37
Affligem, benedictijnen 20, 21, 132, 228
Affligem, Willem van 19-22 *Leven van Lutgart* 20-21, 25, 80, 227-228, 240, 324 n. 40, 339 n. 327, 349 n. 202, 372 n. 156, 378 n. 268
Agnes, Sint 276-277, 297
Aiol 276
Aken 175-176 tertianen 'op Harduwijns grave' 239-240, 357 n. 367
Alaerts, J. 245
Albrecht der Kolbe 15, 99
Aleid van Schaarbeek 73, 75-76, 134
Alpen 16, 70, 291, 299
Altdeutsche Predigtsammlung A-C 36
Ältere niederrheinische Marienklage 63, 334 n. 230
Ampe, A. 133-135
Andries, Sint 17
Anselmus van Canterbury, *Meditatio de humanitate Christi* 122
Meditationes 67
Antigraphum Petri 277, 373 n. 167
Antwerpen, cisterciënzers Sint-Bernardus opt Schelt 72, 336 n. 290
Antwerps liedboek 130, 347 n. 166
Apollonius van Tyr 276
Arnhem, regularissen Sint-Agnes 142, 144
Arnulf, lekenbroeder Villers 75
Arnulf van Leuven 76 hymnen 340 n. 336
Artesië 70, 289
Aubel, cisterciënzers Val-Dieu 82
Augsburg 159-160
Augustijnken 175
Augustijns hantboec 49
Augustinus van Hippo 8, 30, 36, 55, 77, 148, 219, 220, 225, 279

De trinitate 225
Axters, S. 22, 72, 147
Aywières, cisterciënzerinnen 296

Baumgarten geistlicher Herzen 56, 159-161, 343 n. 77, 354 n. 306, 361 n. 64
Bazel 59, 247, 249, 301-302, 333 n. 216, 378 n. 263
Beatrijs van Nazareth 9, 19, 73, 75-76, 79, 144, 162, 181, 223-226, 230, 235, 250, 257, 272, 295-296, 299
Liber vitae 80
Van seven manieren van minnen, zie Ls. 42
Beatrijs van Tienen, *zie* Beatrijs van Nazareth
Bechmann, E. 281, 285
Beda Regaus, *Catalogus monachorum* 21
Beda Venerabilis 266
homilieën 36
Beieren 56, 59, 68-69, 107, 214, 237, 302

België 22-23, 293
Benedictus van Nursia 30, 275 Regel van 30, 275
Benjamin 74
Bergen op Zoom, klooster Sint-Margaretha 370 n. 96
Bernard van Clairvaux 32-38, 40, 55-57, 62, 67, 71, 77, 105, 122, 139, 206, 212, 219-221, 223, 235, 250, 266-268, 279-280, 285
Apologia ad Guillelmum abbati 219 *De diligendo Deo* 94, 139, 143-140, 180, 249-251, 359 n. 25
Sermo de vita et passione Christi, zie Eckbert van Schönau *Sermones super Cantica canticorum* 32-34, 212, 215-216, 219-221, 223, 327 n. 99, 329 n. 134
Sermones super Cantica canticorum, vertalingen 36, 275, 328 n. 116
Bernard van Waging, vertaling Hoogliedpreken 328 n. 116
Berning, pastoor 48
Berthold van Regensburg 7, 22, 43, 55-56
Duitse preken 34, 38, 201, 204-205, 226, 299-300
Sermones ad religiosos 159-160
Biezen, commanderij Duitse Orde 326 n. 85
Bijbelvertaler van 1360, vertaling *Canticum canticorum* 213 vertaling *Legenda aurea* 365 n. 2
Blickling Homilies 37
Bloemaerdinne (*zie ook* Heilwich Bloemarts) 253-254
Bloemarts, Heilwich (*zie ook* Bloemaerdinne) 253-254
Bodenmeer 244
Boec der minnen 23, 29, 65, 66, 82, 112, 152, 207-208, 230-231, 300, 356 n. 350
Boengaert van der geesteleker herten (*zie ook* Ls. 39) 127-130, 80, 244, 251-252, 260, 347 n. 157
Boeren, P.C. 21-22, 132-133, 135, 287
Boichelgen van der lylien 239
Boins coers desirans iestre arbres gratiëus, fruit de vie portans 285
Bonaventura 143
Itinerarium mentis in Deum 294
Legenda major 228
Lignum vitae 25
Vitis mystica 22, 63, 67, 239
Bonn 122
Boppard, klooster Kamp 64
Borgloon 70, 278
Boudewijn II van Guines 214
Bouman, A.C. 142
Brabant, hertogdom 19, 23, 25, 28, 65, 70-84, 107, 129, 130, 132, 135, 137, 146, 149-150, 176, 181, 240-245, 246-262, 264, 275-276, 289, 290, 295, 296, 302, 303, 325 n. 70, 334 n. 228, 336 n. 277, 352 n. 265, 372 n. 147, 377 n. 237, 378 n. 257.
Brno 292
Bruin, C.C. de 127, 230
Brun von Schönebeck, *Hohe Lied* 64

Brussel 8, 241, 243, 25-254, 302, 304 begarden 28
begijnhof 350 n. 215
cisterciënzerinnen Ter Kameren 76, 151-152
regularissen Jericho 168
Buch der Minne 61, 64, 66, 67, 83, 123, 175, 208-209, 213, 232-233, 235, 263-265, 270, 282, 298, 300, 334 n. 246 en 252, 370 n. 124

Caesarius van Heisterbach, *Dialogus miraculorum* 61
Canticum canticorum, blokboek 293, 377 n. 233 en 234
Cantimpré, augustijnen 74
Carruthers, M. 218-220, 223
Cassia 54
Catalogus virorum illustrium 19, 21, 80, 339 n. 327
Catharina van Leuven 73, 75
Centurio 123
Chansons d'amor de pur povreteit 375 n. 206
Chelmno, cisterciënzerinnen 293-294
Che sont les XII frruis de la vie active selonc saint Augustin 285
Chi apriés commenchent XII articles de le sainte foy crest ene 284
Chi apriés s'ensieuent autres viers dous, sains, biaus, devos 281

Christ, K. 280-281, 284
Christina van Stommeln 298
Christina de Wonderbare 73, 75-76, 229
Clairvaux, cisterciënzers 33, 35
Claus van Euskerken, collaties van 41
Comment on doit dire ces hores (Ofr. Kruisgetijden) 286, 376 n. 211
Contemplacio supra passionem domini 284
Cornustibir 54
Cosijn, P.J. 16
Coun, Th. 122, 230
Chrysostomus Henriquez, *Quinque prudentes virgines* 146
Credo 83
Cuyk, kruisheren 48

Dante Alighieri 203
Das himmlische Gastmahl 64, 234, 335 n. 262.
David 121, 164, 168-170
David van Augsburg 56, 159
De gaert der minnen 122
De sancta Maria virgine 45
De virgini ordinis Cisterciensis 79, 81, 339 n. 327
Delft, tertiarissen Sint-Ursula 353 n. 278
Den Haag 14
Der Boiffen Orden 354 n. 317
Der dreifache Schmuck der seligen Jungfrauen 64, 234, 335 n. 262
Der große Seelentrost 353 n. 305, 363 n. 120
Der Sünden Widerstreit 67 'der Wilde Mann', gedichten 334 n. 230
Des XII preus que li sacremens fait (*zie ook* Guiard van Laon) 133, 136, 264, 287-288, 297, 376 n. 217
Deschamps, J. 23
diatessaron, Haarense 346 n. 134
diatessaron, Luikse, zie *Luikse Leven van Jezus*
Diatessaron theodiscum 346 n. 134
diatessaron van Cambridge 346 n. 134
Die IX felsz 344 n. 109
Die drei Blumen des Paradieses 64, 234, 335 n. 262, 361 n. 64
Die heilige Regel für ein vollkommenes Leben 45, 56, 60-61, 62, 66, 83, 140, 203, 330 n. 164, 345 n. 117, 350 n. 216
Die Lilie 61, 63-64, 66, 67, 83, 203, 208, 232-233, 235, 293, 298, 335 n. 262, 361 n. 64
Dies 54
Diest, begarden 28
Dionysius de Aeropagiet 123, 268-269, 294, 304
De mystica theologia 294
Dit es de frenesie 25
Dit sijn tekine eens vernuftechs gront 149
Dits de l'âme 281, 284

Diz ist von zwelfleie fruhte und nuzze 133-136, 348 n. 190
Douls Jhesucris 281
Dowaai (Douai) 253, 339 n. 333, 373 n. 160

Eberbach, cisterciënzers 82
Een scoen sermoen van onser liever vrouwen hemelvaert 47
Eerken, cisterciënzerinnen Bloemendaal 295
Egmond, benedictijnen Sint-Adelbert 214
Eifel 60
Einsiedeln, begijnen 247, 367 n. 46
Ekbert van Schönau 122-123
Meditatione de humanitate Christi, zie *Sermo de vita et passione Jesu Christi*

Sermo de vita et passione Jesu Christi 122-123, 345 n. 127 en 128
Stimulis amoris, zie *Sermo de vita et passione Jesu Christi*
Elisabeth van Schönau, *Ordo revelationis de gloriosis sodalibus sanctae Ursulae* 76
Visioenen 122
Elisabeth van Spalbeek 73
Elisabeth van Thüringen 76
Elucidarium 288
Elzas 44, 107
Ename, benedictijnen 228
Engeland 36-37, 292
Erfurt 294
Eva 61
Eva van Saint-Martin 77, 279

Everwijn van Steinfeld 34
Eyn verment bongart eyns geistlichen hertzen 127
Explicatio in Cantica canticorum 94-95, 142, 180, 213, 247, 250, 256-257, 335 n. 264, 350 n. 219
Ezechiël 275

Faesen, R. 142-143, 154, 272
Feldkirch 15
Femine van Hoye 229
Ferguut 242
Festial 37
Filia Sion a deo aversa 68
Flament, A.J. 14
Flores paradysii 88, 336 n. 284, 340 n. 336
Floris van Utrecht 39
Franciscus van Assisi 17, 29, 58-59, 65, 68, 80, 285
Frank van den Coudenberg 302
Franken 136
Frankrijk 37, 73-74
Franquinet, G.D. 16-17
Frasnes, benedictijnen 21, 80
Freiburg 7 dominicanessen Adelhausen 331 n. 184
Frenswegen, *zie* Nordhorn
Friesland 36, 328 n. 118
Frühwald, W. 43-44, 55, 97, 109, 205-206, 212, 266
Fulco van Toulouse 73-74

Gabriël 127-128, 188
Geldern, regularissen Nazareth 48, 51, 65, 137, 238-240, 243, 330 n. 172, 331 n. 189, 353 n. 276, 365 n. 6
Geraert, broeder, *Leven van Kerstine* 229
Leven van Lutgart 229
Gerard van Leuven, *Quinque incitamenta ad Deum amandum ardenter* 376 n. 224
Gertrud de Grote 81 *Legatus divinae pietatis* 57-58
Gesta abbatum Trudonensium 323 n. 38
Gilbert van Hoyland 32-33
Goossens, J. 277
Gregorius de Grote 8, 30, 36, 275 *Dialogi* 345 n. 117 preken over Ezechiël 275
Griekenland 123
Grimm, J. 41
Groenendaal, *zie* Hoeilaart
Grundmann, H. 181
Guerric, prior van Aulne 76
Guerric van Igny, *De languore anime amatis* 69
Gui van Palestrina 278
Guiard van Laon 21-22, 131-138, 147, 170, 264, 287

preek *Ex utraque parte* (*zie ook* Ls. 40, *Diz ist von zwelfleie fruhte und nuzze* en *Des XII preus que li sacremens fait*) 95, 133-137, 151, 242, 348 n. 183 en 196, 349 n. 204, 373 n. 60
preek *Ascendit deus in jubilo* 356 n. 347
Gulik 27
Gumbert, J.P. 8-9, 23-24, 27-28, 45
Gysseling, M. 23

Hadewijch (*zie ook* Adelwip) 9, 19, 113-114, 127, 129-130, 138-144, 145, 181, 213, 216-17, 231, 235, 242, 245-262, 263, 279-280, 282-283, 298-299, 302
Brieven 81, 95, 105-106, 129-130, 138-144, 152-154, 230-231, 245-262, 347 n. 157, 363 n. 119, 367 n. 39 en 48, 370 n. 109
Lijst der volmaakten 246, 252, 367 n. 39, 368 n. 63 en 65
Mengeldichten 1-16 81, 141, 231, 246-247, 367 n. 39, 369 n. Strofische gedichten 81, 152, 231, 246-247, 253, 344 n. 95, 367 n. 39, 369 n. 73
Visioenen 81, 217, 230-231, 246-247, 360 n. 42, 361 n. 64 en 89, 363 n. 119, 371 n. 139
zie ook Mengeldichten 17-29
Hagenau, St. Katharinaklause 246, 367 n. 44
Halle, dominicanen 58
Hallum, premonstratenzers Mariëngaarde 36, 34o n. 336
Hamacher, Ph. 175

Hamburger, J. 109, 111, 293
Hans, broeder 63
Harlindis 297
Hart, Maarten 't 7
Haymo van Auxerre, homiliën 272, 275
Heeroma, K. 147-148
Heinrich von Nördlingen 301
Heinrich Seuse 40
Helfta, cisterciënzerinnen 57-58, 75-76, 81, 332 n. 210 en 211, 361 n. 88
Helins de Confflans 287
Heluis d' Escoufflans (*zie* Helins de Confflans) 287
Hendrik van Leuven of Van der Calster, preek 329 n. 144
Hendrik van Veldeke 16, 226
Hendrix, G. 21
Henegouwen 70, 71, 72, 81, 286-287
Henricus Pomerius, *De origine monsterii Viridisvallis* 253-254, 302
Herent, regulieren Bethlehem, *zie* Leuven
Herne, kartuizers 241, 244, 246, 366 n. 22
Herr Selbharts Regel 158-162, 180, 290, 299, 353 n. 296, 354 n. 317
Hildegard-Gebetbuch 59-60, 66, 177-178, 333 n. 221, 357 n. 377
Hildegard van Bingen 59 brieven 369 n. 78
Hilka, A. 281, 285
Hoei (Huy) 70, 278 bisdom 297
Hoeilaart, regulieren Groenendaal 8, 137, 249, 254, 301-303
Holdsworth, Ch. 34
Holland 15, 372 n. 147
Holtrop, J.W. 14
Honemann, V. 298
Hoogstraten, clarissen 106
Hrabanus Maurus 121, 133-134, 136
Hrotsvitha van Gandersheim, drama 357 n. 378
Hugo van Floreffe 75
Hugo van Fouilly, *Claustrum animae* 151-152, 162, 224
Hugo van Sint-Victor 67
De tribus maximis circumstantiis gestorum 221
Eruditiones didascalicae 204
Hugo van Trimberg, *Der Renner* 158
Ida van Gorsleeuw 73, 75-76, 78-80, 151, 296
Ida van Leuven 73
Ida van Nijvel 73, 75, 296
IJssel 240
Innocentius III, paus 58
Italië 70
Ivetta van Hoei 71, 73, 75

Jacob 74
Jacob van Maerlant 232

Alexanders geesten 27
Der naturen bloeme 227
Historie van Troyen 130-131
Rijmbijbel of Scolastica 25, 123, 325 n. 70, 345 n. 125
Sinte Franciscus leven 226-228, 363 n. 120, 364 n. 123
Spieghel historiael 227
Wapene Martijn 94
Jacob van Vitry 73-75, 77, 195
Historia occidentalis 70
Vita Mariae Oigniacensis 73-74, 264, 337 n. 296
Jacob van Voragine, *Legenda aurea* 288, 330 n. 180
Predigt auf die Hochzeit zu Kana 200-201
Predigt vom ehelichen Leben 200-201
Jan 1, hertog van Brabant 76
Jan van Boendale, *Lekenspiegel* 123
Jan Brugman 8
Jan Hinckaert 302
Jan van Leeuwen 257
Jan van Ruusbroec 8, 22, 144-145, 241, 249, 254, 257, 260, 301-303
Dat rijcke der ghelieven 245, 366 n. 37
Die gheestelike brulocht 301
Spiegel der eeuwigher salicheit 123
Van den geesteleken tabernakel 47
Jan van Schoonhoven, Eerste brief uit Eemstein 49
Jan Storm, preken van 41
Jarich, Friese preken 36
Jason 130
Jauchelette, cisterciënzerinnen Rameia 78, 151, 296
Je di que cést folie pure 281, 285-286
Jehan le Court Brisebarre 253

Jeruzalem 292
Jesaja 103, 169
Jezus Christus 7, 18, 20, 55, 61-62, 66-67, 77-79, 97, 99, 104, 106, 111, 113, 115-117, 120-123, 131, 151-153, 164, 167, 174-175, 188-189, 191, 197-199, 203, 205-206, 208, 210-212, 216, 222, 234, 263, 277, 280-281
Job 54, 163
Johan van Binnen 28
Johan van Buten 28
Johanna van Constantinopel 71
Johannes, apostel (*zie ook* Johannes de Evangelist) 99, 131, 153, 193, 203
Johannes, broeder 60
Johannes Brinckerinck, collaties van 41
Johannes van Brünn (Brno) 292
Johannes Busch, *Liber de origine devotionis modernae* 327 n. 98
Johannes Chrysostomus 30, 131, 133-134, 136
Johannes de Doper 189
Johannes de Evangelist (*zie ook* apostel Johannes) 191, 243
Johannes van Ford 33
Johannes Geiler von Kaysersberg 7
Johannes van Lausanne 77
Johannes van Maagdenburg, *Vita Margaretha Contracta* 75-76, 80
Johannes van Oignies 73
Johannes Pauli, preek 158
Johannes van Sint-Johannes in Vineis, *Introduxit me rex in cellam vinariam* 151-152, 224, 352 n. 276
Johannes van Sint-Truiden 76, 79, 81-82
Johannes Tauler 39, 48, 65, 301-303
Johannes Trithemius 20-21
John Wycliff 37
Jonckbloet, W.J.A. 15
Judas 174
Juliana van Cornillon 73, 77-78, 80-81, 138, 220-221, 223, 225, 250, 279

Kalff, G. 22
Kamerijk (Cambrai) 25, 74, 376 n. 219 bisdom 132, 136, 137-138, 151
Karel de Grote 228, 276
Karlsruhe 47
Katrin van Rade 17
Kent 37
Kerkom 296
Kern, H. 16-18
Kern, J.H. 11, 17-20, 22-23, 41, 95, 145-146, 165, 249, 257
Keulen 38, 58-59, 61, 70, 122, 292, 297-298, 300-301, 329 n. 144, 333 n. 215, 338 n. 307, 372 n. 147, 376 n. 227, 377 n. 243, 378 n. 263 (aarts)bisdom 57, 83, 127, 298 dominicanen 294
kartuize St. Barbara 62, 331 n. 184
Kienzle, B.M. 199

King, P. 130
Kleef 27, 63
Kleine mndl. Baumgarten (*zie ook* Ls. 39) 127, 347 n. 156, 360 n. 61
Klemm, E. 60
Knuvelder, G.P.M. 22
Koksijde, cisterciënzers Ter Duinen 69, 72, 88, 335 n. 270, 340 n. 3
Kölner Morgensegen 334 n. 230
Konrad, Priester, prekenboek 38, 200
Konrad Bömlin 120
Konrad van Eberbach, *Exordium magnum* 61
Konrad von Weissenburg 107
Konstanz 47 bisdom 57
Kreupele Margriet, *zie* Margaretha Contracta
Kreuzensteiner
Passionsspielfragmente 176, 357 n. 371
Küsters, U. 109
Kwakkel, E. 230, 241

Lambert li Bègues (*zie ook* Lambert van Theux) 276-278
Lambert van Theux (*zie ook* Lambert li Bègues) 276-278, 289
Acta apostolorum 277-278
Epistelen 277, 373 n. 167
Leven van Sint-Agnes 277-278
Lamprecht van Regensburg, *Sanct Francisken Leben* 68, 335 n. 274
Tochter Syon 68-70, 302-303, 335 n. 274
Lancelot-en-prose 227
Landeric van Wabban, Hoogliedparafrase 214, 253

Landri de Waben, *zie* Landeric van Wabban
Langenberg 48
Laon 132, 136
premonstratenzers Saint-Martin 134
Largier, N. 216-217
La rigle des fins amans 280-281, 284, 289, 374 n. 187
Laurentius, Sint 134
Lazarus 175
Leclercq, J. 33
Le livre du paumier, zie *Le palmier*
Le palmier 106, 115, 214, 275, 284-288, 292, 297, 343 n. 79, 375 n. 190
Leuven 23, 246
begarden 28
cisterciënzerinnen (Vrouwen)park 73, 76
dominicanen 75
regulieren Bethlehem (Herent) 246
regulieren Sint-Maartensdal 137
Lie, O.S.H. 227
Lieftinck, G.I. 23
Lier, cisterciënzerinnen Nazareth 21, 79, 146
Lievens, R. 43, 105
Lievijn Longijn 107
Lilienfeld, cisterciënzerinnen 59-60
Lilienfelder Andachtsbuch 59-60, 66, 33 n. 220 en 221
Limburg 13, 14, 16, 17, 19, 20, 22, 243, 245, 352 n. 265
Limburgse Leven van Jezus, zie *Luikse Leven van Jezus*
Lissewege, cisterciënzers Ter Doest 88, 340 n. 335 en 3
Loon, graafschap 72
Lotharingen 285, 289
Ls. 1, *Et vos similes hominibus* 53, 54, 88-89, 96-97, 267-268
Ls. 2, *Dets van der sonnen ende van den mone ende van haren teken* 88-89, 202, 322 n. 14
Ls. 3, *Dets van gesteliken ende van gordenirden levene* 53, 93, 241, 238, 243, 331 n. 189
Ls. 4, *Dit sprict van verkornen liden* 54, 322 n. 14, 342 n. 52, 345 n. 118, 348 n. 184, 358 n. 386
Ls. 5, *Dits wie sent Paulus getrect wart enden derden himel* 163, 266
Ls. 6, *Dets van onser vrouwen wiese dinde vor onsen here* 89
Ls. 7, *Hir bid ons onse vrouwe dat wi te hare comen* 88-89, 93, 239
Ls. 8, *Dets van onser vrouwen wiese Got macde* 238-239
Ls. 9, *Dits van den apostelen* 54
Ls. 10, *Dit compt regte op alre heilgen dage* 53, 54, 192, 193-194
Ls. 11, *Dets wie Got den regte mensche den regten wech leit* 100-101, 138
Ls. 12, *Dets dat gots willes dat wi heilech sin* 346 n. 130, 360 n. 59
Ls. 13, *Dit sprict van gesteliken levene ende es en lanc sermoen* 53, 205-206, 346 n. 130, 362 n. 91
Ls. 14, *Dit sprect van seven dogden die ane onser vrouwen sin* 267, 269

Ls. 15, *Dets een gestelic sermoen ende een orberlic* 92, 206, 266-267
Ls. 16, *Dets wie dwort ons heren sal wonen en ons* 192, 194-197, 217-218, 221, 375 n. 197
Ls. 17, *Dit sprict van agt lessen die ons Jhesus Cristus screef* 182, 322 n. 14, 355 n. 329, 357 n. 383
Ls. 18, *Dit leert ons wie mi Gode bekennen* sol 93, 343 n. 69, 345 n. 123
Ls. 19, *Dit sprict van sent Paulus bekeringen ende es een gut sermoen* 92, 93, 342 n. 52, 343 n. 69, 358 n. 178
Ls. 20, *Dit sprict van drirehande liden die in gesteliken leven sin* 48, 54, 93, 222, 248, 346 n. 130, 358 n. 384
Ls. 21, *Dets van onser vrouwen ende gelict hare eenre wingart reven* 49, 93, 102, 105, 182, 269, 357 n. 383
Ls. 22, *Dets wie sich Got gelict eenre blumen* 93, 98-100
Ls. 23, *Dit sprict van IIII vrouden der guder selen* 49, 93, 103-104
Ls. 24, *Dets wie mi Gode suken ende venden sal* 93, 346 n. 130
Ls. 25, *Dets van tweerehande gesteliken levene* 93, 205, 218, 225, 342 n. 52, 360 n. 49

Ls. 26, *Dets van der dogter van Syon, dats vander heiler selen* 49, 93, 103-104, 105, 114, 163, 247
Ls. 27, *Dets wie der mensche in Gode blift ende Got in heme* 91, 93
Ls. 28, *Dit sprict van XII dogeden die ane Gode sin* 93, 210, 222, 269
Ls. 29, *Dit berigt ons we met Gode wonen sal* 49, 93, 102-103, 351 n. 258, 358 n. 383
Ls. 30, *Dit sprict van X namen die ane onsen here sin* 93, 221-222
Ls. 31, *Dets dbuec van den palmboeme* 85-89, 91, 94, 95, 106-116, 181, 209, 212, 214, 239, 247, 248, 262, 269, 271-272, 282-283, 293, 296, 331 n. 189, 341 n. 14 en 21, 342 n. 52, 343 n. 69, 344 n. 92, 357 n. 383, 361 n. 64
Ls. 32, *Dits van VIII saken dar Got mensche ombe wart* 116, 119, 121, 180, 222, 301, 345 n. 119, 121 en 122
Ls. 33, *Dit sprict van V saken dar mi ombe te cruce sal gaen* 93, 94, 116-117, 119, 180, 238, 301, 345 n. 114
Ls. 34, *Dits van V saken dar Jhesus Cristus ombe gemartelt wart* 117, 119, 122, 180, 222, 301, 345 n. 119, 346 n. 129
Ls. 35, *Dit sprict van der vreiceliker martellen ons heren* 117, 119, 122, 180, 301, 345 n. 119, 357 n. 383
Ls. 36, *Dets van der groter minnen die ons Jhesus Cristus toende an den cruce* 94, 117, 119, 122, 180, 301, 345 n. 117, 345 n. 119, 346 n. 129
Ls. 37, *Dets van der groeter pinen die Jhesus Cristus doegede* 117, 119, 123, 180, 301, 345 n. 119 en 125, 358 n. 385
Ls. 38, *Dets van der groeter martelen die Jhesus leit anden cruce* 117, 119, 121, 122, 180, 301, 345 n. 121, 346 n. 129, 346 n. 136, 357 n. 383
Ls. 39, *Dits dbuec van den boegarde* (zie ook *Boengaert van der geesteleker herten*) 92, 94, 95, 123-131, 163, 168, 181, 182, 192, 207-209, 212-213, 244, 247, 251-252, 256, 263, 282, 331 n. 189, 346 n. 145, 357 n. 383 en 384, 358 n. 385, 360 n. 61
Ls. 40, *Dets dbuec van den twelf frogten* (zie ook *Guiard van Laon*) 21, 50, 121, 131-138, 147, 180, 182, 192, 238-239, 242, 264, 284, 297, 345 n. 121 en 122, 348 n. 188, 349 n. 198, 349 n. 204 en 207, 358 n. 384
Ls. 41, *Dit leert ons negenrehande minne* 19, 91, 94, 95, 138-144, 148, 163, 181, 186, 192, 222, 247, 25-251, 269, 357 n. 383, 359 n. 25
Ls. 42, *Det sin seven maniren van minnen* 19, 94, 144-150, 163, 180, 181, 186, 192, 222, 234, 235, 242, 269, 351 n. 250, 351 n. 252, 360 n. 59
Ls. 43, *Dets dbuec van den gesteleken winkelre* 94, 95, 150, 154, 163, 181, 182, 183, 185-235, 251, 282, 358 n. 383 en 384, 360 n. 54
Ls. 44, *Dets dbuec van heren Selfarts regelen* 95, 155-162, 180, 182, 186, 192, 224, 353 n. 296, 354 n. 306, 358 n. 383 en 385
Ls. 45, *Dets van der heilger selen ende es een guet sermoen* 92, 162-165, 180, 183, 192, 197-199, 212-213, 216, 270, 355 n. 329, 358 n. 383 en 12, 359 n. 25
Ls. 46, *Dets wie onse vrouwe een besloten boegaert es* 89, 165-168, 181, 183, 192, 208-209, 212-213, 274-275, 283, 297, 355 n. 332 en 339, 358 n. 383, 361 n. 64
Ls. 47, *Hir leert ons sent Paulus striden jhegen onse viende* 89, 93, 96, 238
Ls. 48, *Laudate dominum in sanctis eius* 89, 93, 168-171, 192
Lucas 97, 123

Lüders, E. 43-44, 97, 105
Luik (Liège) 27, 70, 77, 81, 276-279, 289, 336 n. 277, 349 n. 204, 373 n. 171
begijnen Saint-Christophe 277, 336 n. 280, 373 n. 171
benedictijnen Saint-Jacques 27, 69, 289
bisdom 25, 70-84, 137-138, 221, 264, 276-278, 289, 295
kapittel Sainte-Croix 27, 325 n. 78
kapittel Saint-Martin 77

Luikse Leven van Jezus 20, 21, 25, 29, 123, 175-176, 230, 300
Lutgard van Tongeren 20-21, 73, 75-76, 137, 296

Maagdenburg 58, 64, 75-76 dominicanessen 75
Maas 60, 175, 235, 245, 278, 291-294, 356 n. 364, 376 n. 226
Maaseik, begijnen Sint-Agnes 297, 377 n. 241
regularissen Sint-Agnes 243, 245, 331 n. 189, 366 n. 31
Maasland 16, 23, 28, 257, 275, 290
Maastricht 13-14, 16, 17, 25, 86, 304, 322 n. 2
begarden Sint-Bartholomeus 28-29, 106, 137, 239-240, 245, 326 n. 84, 350 n. 215, 366 n. 16
kapittel Onze-Lieve-Vrouw 356 n. 363
kapittel Sint-Servaas 25
klooster Slavanten 15, 322 n. 9, 323 n. 17
tertiarissen Maagdendries 16-17, 19, 22, 28, 239, 323 n. 17, 19 en 20, 324 n. 52
Maastrichts paasspel 175, 356 n. 363
Maastrichts passiespel 14, 27, 28, 86, 171-179, 184, 231-232, 240, 356 n. 354, 355, 356, 357, 362 en 364, 357 n. 371 en 375
Magnificat 77, 78
Mainz 59, 333 n. 216 aartsbisdom 57
Mantingh, E. 21, 228
Marcus 123
Margarete Mörlin 15
Margaretha, gravin van Vlaanderen (*zie ook* Margaretha van Champagne) 287-288
Margaretha van Champagne (*zie ook* Margaretha, gravin van Vlaanderen) 287-288
Margaretha van Constantinopel 71
Margaretha Contracta 75-76, 80
Margaretha zum Goldenen Ring 257
Margaretha van Ieper 73, 75-76, 137, 195
Margaretha van Maagdenburg, *zie* Margaretha Contracta
Margaretha Pictrix 115-116
Margaretha Porete 81, 216, 253, 279-280
Miroir des ames simples anienties 81, 273, 279-280, 289, 352 n. 265, 360 n. 59
Maria 56, 60-63, 66, 74, 77-78, 102, 127-128, 165-167, 170, 188, 203, 211, 213, 232, 267, 283, 296
Maria Magdalena 76, 164, 175-176, 178, 232
Maria van Oignies 73-75, 77, 195, 264
Marien Himmelfahrt 67
Marienlieder, zie *Rheinisches Marienlob*
Martha 175, 287
Mata Hari 7
Maurice de Sully, preken 37, 40, 200
McGinn, B. 67-68, 72
Mechelen 20

begarden 28
Mechtild van Hackeborn, *Liber specialis gratiae* 57-58, 81, 361 n. 88
Mechtild van Maagdenburg 57-58, 75, 216-217, 235, 253, 279-280
Das fliessende Licht der Gottheit 57-58, 216-217, 263, 279-280, 352 n. 265, 360 n. 59, 367 n. 46
Medea 130
Meester Eckhart 8, 39, 56, 149, 242, 249, 272-273, 294
Meester Eckhart en de leek 272-274, 344 n. 107, 371 n. 147, 372 n. 153
Meisterbuch 302
Mengeldichten 17-29 113, 247, 255, 369 n. 73
Mertens, Th. 39-40
Mertens, V. 253
Metz 286, 375 n. 206
klooster Saint-Arnulf 285
Mielen, benedictinissen 229, 296
Mierlo, J. van 19-20, 22, 130, 142-143, 146, 149, 154, 224, 247-249, 250-251, 254-256
Miserere 83
Mone, F.J. 15
Moyses 276

Napoleon 13
Nederland 22-23
Nederrijngebied 61, 62, 63, 83, 175,

238-240, 290, 293, 298, 333 n. 227, 340 n. 338, 364 n. 126
Nederrijns moraalboek 29, 229-231, 363 n. 119, 364 n. 126
Nedersaksen 57, 75-76
Neumann, H. 235, 263
Neurenberg 47
Newman, B. 220
Nijvel (Nivelles) 70, 71, 278
Noord-Brabant 13
Noord-Frankrijk 21, 37, 106, 133, 135, 136, 214, 250, 275, 291, 293, 295, 299, 343 n. 88
Noordzee 299
Nordhorn, regulieren Frenswegen 48, 245
Nördlinger Ries 344 n. 106
Nunc dimittis 77

Oberdt. Zwölf-Früchte-Traktat 1, zie *Diz ist von zwelfleie fruhte und nuzze*
Odilia van Luik 73
Ohly, F. 109, 291
Oignies 70, 71, 278
regulieren Saint-Nicolas 73
Oliver, J.H. 25, 27, 278, 288, 297
Om veel reden wast nutte ende orberlic 47
Oostmalle, regularissen 65
Oostrom, F. van 303
Oostenrijk 59, 109
Orchies 373 n. 160
Origenes 211, 215
Origny-Sainte-Benoîte, benedictinessen 133, 287, 347 n. 176
Oudergem, regulieren Sint-Paulus of Rooklooster 25, 49, 91, 92, 127, 137, 143, 240-245, 246, 254, 331 n. 189, 348 n. 180, 350 n. 215, 366 n. 18 en 19
Ovidius 130
Oxford, universiteit 266

Palma contemplationis 107, 343 n. 75 en 79
Paradisus animae intelligentis 39, 328 n. 130
Parijs 73, 132, 345 n. 125, 371 n. 130 regulieren Saint-Victor 74 universiteit 266-267, 272
Paulus 96, 123, 164, 166, 190, 191, 195, 215, 266, 272
Paulus van Someren, preken 41
Peter van Dacia 298
Peters, U. 280
Petrus 164, 277
Petrus Cantor 73
Petrus Comestor, *Historia scholastica* 123, 345 n. 125
Picardië 106, 132, 214, 275, 283, 288-289
Pilatus 188
Pleij, H. 161

Poème moral 276, 288
Polheim, K. 235
Priebsch, Robert 61
Prosa-Lancelot (Rip.) 333 n. 219
proza-Lancelot (Mnl.) 363 n. 116

Quak, A. 175
Qui vuet droit beguinage avoir 281, 285

Rachel 74
Raeven, W. 22-23, 28
Rameia, *zie* Jauchelette
Rede von den fünfzehn Graden, zie *Buch der Minne*
Regula Selphardi non ordinis est Berenhardi 160
Reims 73
Reinald 1, graaf van Gelre en Zutphen 229
Reinier van Tongeren 72
Remsede 48
Reynaert, J. 107, 130, 142-143, 253, 256, 263, 279
Reypens, L. 19, 79, 145-149
Rheinisches Marienlob 61-63, 66, 83, 232, 234, 293, 298, 334 n. 229, 361 n. 64
Richard van Fournival, *Bestiaire d'amour* 229-230
Richard van Sint-Victor 67, 74, 94, 142, 209-210, 235, 253, 274
Benjamin major, zie *De mystieke ark Benjamin minor*, zie *De twaalf patriarchen*

De mystieke ark 74, 335 n. 264, 337 n. 298
De twaalf patriarchen 74, 337 n. 298 zie ook *Explicatio in Cantica canticorum*

Rieder, K. 11, 41, 43, 55
Rieger, M. 15, 18-19, 41
Rijn 60, 66, 175, 235, 245, 291-294 298-299, 356 n. 364, 376 n. 226
Rijnland 13, 34, 56, 68, 69, 83, 150, 242, 249, 298, 333 n. 218
Rijsel (Lille) 285
Robert van Basevorn, *Formae predicandi* 170-171, 356 n. 348
Robert de Bulgaar, *zie* Robert le Bougre
Robert le Bougre 252
Robert van Châtillon 132
Roeland 228
Roman de la Rose 203
Roman de Troie 130
Rooklooster, *zie* Oudergem
Rothschild Canticles 109-111, 151, 178, 268-269, 292-295, 304, 344 n. 88, 352 n. 268 en 273, 377 n. 230
Ruh, K. 22, 35-36, 44, 64, 67, 109, 127, 130, 136, 208, 256, 279, 299, 300, 302-303
Rulman Merswin 301
Das buoch von den fúrkomenen gnoden und von der verdienlichen gnoden 301
Rupert van Deutz 193

Saksen 292
Salomo 121, 166-167
Salomonis Haus 67
Sankt Trudperter Hohelied 107-108, 214, 266, 291, 343 n. 82, 364 n. 143
Savés que j'apiel beghinage 281, 284-285
Schalij, J.M., *zie* J.M. Willeumier-Schalij
Schmidtke, D. 126-127, 130, 168, 209
Schneider, K. 45, 66
Schnell, R. 200-201
Schneyer, J.B. 132
Schwarzwälder Predigten 38, 329 n. 132
Schweidnitz 115, 344 n. 108, 374 n. 184
Schweitzer, F.-J. 115, 210, 269, 272-273
Schweizer Predigten 43, 371 n. 129
Schwester Katrei 273
Seidel, K.O. 11-12, 39, 44-45, 47-48, 56, 62, 65, 82, 97-98, 109, 117, 119, 159, 234, 259
Seine 291-294
Sermo domini Wiardi de duodecim fructibus sactamenti, zie Guiard van Laon, preek *Ex utraque parte*
Sermon de Jonas 37
Siger van Rijsel 195
Silezië 116
Simeon 77
Simon van Tongeren 69
Simons, W. 107, 278

Sint Patricius' vagevuur 47
Sint-Truiden 70, 230, 278-279, 324 n. 41 begarden 28
benedictijnen 20, 22, 72
regularissen Sint-Luciëndal 48, 137, 245
Smalley, B. 209-210
Steenwegen, A. van 78
Steinfeld, premonstratenzers 340 n. 336
Stephanus 243
Stiermarken 109
Stock, B. 215
Straatsburg 7, 59, 120, 249, 301-303, 333 n. 216
johannieters Zum grünen Wörth 301
Stracke, D.A. 19
St. Thomas an der Kyll, cisterciënzerinnen 60
Sündenfall und Erlösung 176
Surz, broeder 60
Swineshead, cisterciënzers 33

Tegernsee, benedictijnen 328 n. 116
Terwaan (Therouanne), bisdom 292-293
Thaïs 276, 288
Thomas van Cantimpré 75
Supplementum bij Vita Mariae Oigniacensis 74, 337 n. 299
Vita beatae Christinae mirabilis 75, 229, 337 n. 300
Vita Lutgardis 20, 74-75, 137-138, 229, 296, 337 n. 300, 349 n. 202
Vita Margaretae de Ypris 74, 137, 337 n. 300
Thomas van Celano, *Speculum perfectionis* 70
Thüringen 56, 136, 237
Tienen 23, 295, 352 n. 265 begarden 28
Tobias 128
Tongeren 17, 79-80, 250

Toulouse 73
Trier 38, 300
Troyes 132
Tsjechië 292
Tusculum 73
Twelve vruchten mach men merken vanden sacramente in dien outare 137

Utrecht, minderbroeders 228

Valenciennes 81, 373 n. 160
Vanden covente 161, 354 n. 316
Vanden levene ons heren 227-228, 363 n. 120, 364 n. 135
Vander dochtere van Syon 335 n. 269
Vander helscher pinen 140-141, 350 n. 215
Vastenpreken (Ofr.) 376 n. 223
Vekeman, H.W.J. 147
Venlo 23, 63
Verbum Christi ad beginam Tungerensem 79-80, 81
Vercelli Homilies 37
Vercoullie, J. 19, 139
Vie de Sainte-Benoîte 287
Villers-en-Brabant, cisterciënzers 71-72, 75, 76, 78, 81, 88, 296, 336 n. 284, 286 en 287, 340 n. 336, 340 n. 4
Villingen, benedictijnen St Georgen 15-16, 41, 109
Vincent van Beauvais, *Speculum historiale* 227
Visco Tnugdali 47
Vita Arnulfi 75
Vita beatae Idae de Nivelles 296, 377 n. 238
Vita beatae Julianae virginis 77, 138, 212, 220-221, 338 n. 312, 362 n. 100
Vita Beatricis 21, 79, 80, 81-82, 146, 147, 149, 151, 162, 223-225, 230, 250, 272, 296, 339 n. 321 en 332, 362 n. 105 en 106, 363 n. 109 en 113
Vitae sanctorum 25, 325 n. 73
Vita Hermann Josef van Steinfeld 340 n. 336
Vita Idae de Lewis 79, 151, 352 n. 271
Vita prima s. Bernardi 61
Vitaspatrum 276
Vitry-en-Pertois 73
Vlaanderen 37, 70, 71, 287-288, 289, 293, 296, 325 n. 70, 328 n. 125
Von dreierlei geistlichem sterben 344 n. 109
Von unsers herre geburte 117-119, 301
Vooys, C.G.N. de 272
Vranke Callaert 122
Vreese, W. de 23, 65, 241

Wackernagel, W. 15, 18-19, 41, 43, 257
Wackers, P. 147
Wallonië 36, 37, 77, 250, 275-276, 279, 283, 295, 299, 376 n. 225

Warnar, G. 230, 302
Warnock, R.G. 158-159
Warnung vor der Sünde 64, 234, 335 n. 262
Weesp, tertiarissen Sint-Johannes Evangelist (Oude hof) 65, 322 n. 14, 350 n. 215
Wenen, kartuize Gaming 331 n. 184
Werner vom Niederrhein, gedichten 334 n. 230
Westfalen 245
Wiener Genesis 293
Wienhäuser Osterspielfragmente 357 n. 379
Wijk bij Duurstede, dominicanessen Maria Magdalena 127, 168, 372 n. 155
Wilde, D. de 69
Willaert, F. 256
Willem Berthout van Mechelen, abt Sint-Truiden 20
Willem van Conches, *Moralium dogma* 229, 364 n. 126
Willem Jordaens 257
Willem van Rijkel, abt Sint-Truiden 72
Willem van Saint-Thierry 62, 67, 152, 219
De nature et dignitate amoris 152, 212, 251
Willeram, Leidse 214
Willeumier-Schalij, J.M. 65, 139, 142-143, 250
Williams-Krapp, W. 176-177
Willibrord 103
Williram van Ebersberg, *Expositio in Canticis canticorum (William)* 214
Winkel, J. te 22

Woutruyt, zuster 48
Wulfstan van York, homilieën 37
Würzburg, bisdom 57

York 37

Zacher, J. 14-15, 174
Zacheüs 123
Zelle, J.H. 7
Zepperen, Kapittel van 326
Zeyde, M.H. van der 105, 142, 256
Zieleman, G.C. 43, 48
Zink, M. 37, 106, 136, 275, 286, 289
Zoutleeuw 70, 279, 295
Zürich, dominicanessen Oetenbach 300-301, 378 n. 253 en 254
Zwaben 159
Zwarte Woud 15, 41, 44, 109
Zwijveke, cisterciënzerinnen 339 n. 327
Zwitserland 44